PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA MÍSTICA

TOMO I

La contemplación ordinaria

DEL MISMO AUTOR

Estudios sobre las obras de Santa Teresa de Jesús. 184-XXIV páginas, 1,50 pesetas.

Los ejemplares pueden pedirse á D. Bernardino Seisdedos, párroco de Santa María, de Benavente (Zamora).

Casos de conciencia acerca del liberalismo, sacados de la obra escrita en latín por P. V., profesor de Teología moral, traducidos y adicionados con algunas notas por D. Jerónimo Seisdedos y Sanz, presbítero, catedrático de Sagrada Teología, y precedidos de un prólogo por D. J. M. Orti y Lara, catedrático de Metafísica. Con licencia de la autoridad eclesiástica. Madrid. Biblioteca de la *Ciencia Cristiana.*

Pueden pedirse los ejemplares en la Administración de *Razón y Fe,* Plaza de Santo Domingo, 14.

EN PRENSA

Contemplación mística en general, tomo II, al cual seguirá, Dios mediante, la publicación de lo concerniente á la clasificación de los grados místicos, etc.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

DE LA

MÍSTICA

POR EL

P. JERÓNIMO SEISDEDOS SANZ

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO I

La contemplación ordinaria

ALMA COLLEGE
247.02
LIBRARY
SE45
Alma, California

MADRID
LIBRERÍA CATÓLICA DE GREGORIO DEL AMO
Calle de la Paz, núm. 6

1913

45753

ES PROPIEDAD

MADRID.—IMPRENTA DE FORTANET, LIBERTAD, 29

APROBACIONES

NIHIL OBSTAT
P. VILLADA, S. J.
(Cens. eccles.)

IMPRIMI POTEST
JOSEPHUS M.ª VALERA, S. J.
Praepositus Provinciae Toletanae.

IMPRIMATUR
† JOSÉ MARÍA
Obispo de Madrid-Alcalá.

SOBERANA REINA MARÍA SANTÍSIMA

VIRGEN DEL PILAR

Anonadado ante vuestras virginales plantas, os ofrece el ínfimo homenaje de este trabajo, para que lo recibáis como vuestro, en testimonio de su gratitud hacia vuestras inmensas bondades; y os suplica de lo íntimo de su alma prolonguéis vuestra invencible Protección hasta el fin de los siglos: en favor del reinado social del sacrosanto Corazón de vuestro divino Hijo y Señor nuestro; de la Santa Iglesia, hoy tan atribulada y perseguida; de la Compañía de Jesús, que os proclama su Reina; de todas las Órdenes é Institutos religiosos, que os glorifican; de vuestro amado Clero, que defiende vuestras gloriosas tradiciones, y, por fin, en favor de España, vuestra Nación predilecta, consolidando vuestro reinado sobre ella desde el angélico Pilar de Zaragoza contra la fiera persecución de que es objeto por parte de sus enemigos, que son también los vuestros:

Vuestro indigno hijo,

EL AUTOR

En el universario de la venida de María Santísima en carne mortal á Zaragoza, 2 de Enero de 1913.

INTRODUCCIÓN

La Teología mística presenta varios aspectos por donde se la puede estudiar; es á saber: ya en sus principios fundamentales, tal como nos lo enseña la Patrística y la Escolástica, y entonces pertenece á la escuela especulativa; ya en su desenvolvimiento á la luz de la historia de la Iglesia y atendiendo á las descripciones que hayan hecho de sus comunicaciones divinas los mismos que las hayan experimentado ó los hagiógrafos, y en este concepto pertenece á la escuela descriptiva.

El objeto principal del presente estudio es la exposición de los principios fundamentales de la Mística á la luz de la Escolástica, pero acudiendo á la vez á las descripciones de los grandes místicos, singularmente de Santa Teresa de Jesús.

No se puede negar que esa misma aplicación de la Escolástica á la Mística aparece ya luminosamente hecha en varias obras de los más célebres doctores escolásticos, sobre todo de Santo Tomás de Aquino y de San Buenaventura; mas no por

eso hemos de juzgar que del todo agotaron tan vasto asunto: buena prueba de ello son las cuestiones últimamente suscitadas entre los mismos católicos acerca de la Mística, varias de las cuales, bien que hayan de recibir gran luz de los tratados místico-escolásticos anteriores, todavía deben ser explícitamente resueltas según las exigencias de la Crítica racional, aunque sin prescindir de las verdades fundamentales. Por otra parte, estas mismas verdades hay que defenderlas con frecuencia de los incrédulos y racionalistas que las impugnan, abusando de la Psicología experimental y de otras ciencias hoy con tanto empeño cultivadas.

He ahí, pues, la razón del presente libro. Fácil es conocer la casi imposibilidad de prescindir en él de todo lo concerniente al orden práctico, como es imposible y hasta perjudicial en lo que toca al orden descriptivo hacer abstracción enteramente de los principios teóricos, si no se quiere incurrir en un casuísmo rutinario destituído de vigor científico.

Con más claridad aún se advertirá que en este libro no se aspira á presentar documentos ascéticos que den luz para extirpar los vicios contrarios á la unión con Dios, porque esta tarea, bien que de suyo más necesaria, no pertenece á nuestro campo, y si aquí la acogiéramos serviría de confusión entre el orden místico y ascético. Ni tampoco puede exigirse que el presente estudio

tienda de suyo á excitar los afectos de quien leyere, como sucede al pasar la vista por libros de pura devoción.

No se olvide que nuestro empeño es muy diferente, cuando pretendemos descender á los principios fundamentales que la Teología escolástica nos suministra para conocer, cuanto podamos, la naturaleza de la Mística y la clasificación ordenada y metódica de sus varias etapas.

En una palabra, no es nuestro intento escribir un libro de mera devoción, sino que anhelamos dar á conocer, si pudiéramos, la misma raíz de la piedad y devoción ilustrada, tal como corresponde al orden místico.

Por último, obsérvese que el presente estudio no es puramente didáctico. Ante los planes de la moderna impiedad, encaminados á desnaturalizar la Mística, y ante la indiferencia con que muchos católicos presencian esos ataques, ¿será vituperable el aspirar, siquiera por vía de ensayo, y en sentido apologético, á la exposición de los principios fundamentales de la Mística, no ciertamente para convencer al incrédulo, sino para que los hombres de fe reconozcan las maravillas del amor divino atesoradas en este orden sublime?

Ante este sencillo plan fácil es conocer la excelencia de la obra que emprendemos y al mismo tiempo la dificultad de llevarla á feliz término.

En cuanto á lo primero, baste decir que no hay ciencia que á la Mística pueda compararse, como

hay que admitirlo atendiendo á su objeto y á su fin nobilísimo.

No es oportuno al presente insistir en estos pensamientos, que se procurará desenvolver con la posible diligencia, pero á su tiempo y dentro del plan concebido.

Por lo que toca á la dificultad que hay en la ordenada y clara exposición de tan elevado asunto, bien la ha experimentado el autor, que se adelanta á reconocer las deficiencias de este humilde ensayo, el cual, si fué incoado sin pretensión alguna de publicidad y tan sólo para llenar los tiempos de ocio, al fin se ha continuado y sale á luz con el deliberado propósito y la esperanza de hacer algún bien á las almas y de glorificar á Jesucristo, que no quiso restaurar al hombre sin restaurar también la Mística.

Por otra parte, un trabajo de tal índole me parece conveniente en esta época más ávida de positivismo que de la alta espiritualidad de la vida contemplativa. Sin cuidarme, pues, del éxito, que suele ser mal consejero en escritos de esta clase, me propongo seguir hasta el fin las normas de la sagrada Tradición, reservando á Dios el resultado.

Garantía de verdad para el lector no ha de buscarse sino en las razones que se aleguen y, sobre todo, en la autoridad legítima del que debe juzgar; ¿qué mayor motivo puede haber para descansar tranquilo? La Iglesia santa, tiernísima Ma-

dre, y esta otra, madre también, que me cobija bajo su bendito manto, la Compañía de Jesús, darán testimonio de ello. Quisiera antes perder el ejercicio de mis potencias que abrigar un solo pensamiento que no vaya ordenado á la gloria de ambas madres y de la madre patria que me vió nacer, hoy vilipendiada por sus enemigos, que son los enemigos de Dios.

Para terminar esta *introducción*, séame permitido hacer una breve advertencia.

Parecerá tal vez á alguno que la Polémica no es propia de un libro consagrado á la Mística, ó por lo menos, no faltará quien juzgue excesivo el número de páginas que á ella se dedican contendiendo con autores católicos.

A estos reparos se contesta:

a) La Polémica no es impropia del más elevado asunto religioso cuando se lleva por guía la caridad. Los Santos Padres y Doctores nos dan ejemplo.

b) Nos hemos visto precisados á dar tales proporciones á la Polémica, para hacer que prevalezca la que juzgamos doctrina tradicional.

Si nuestro criterio es ó no acertado, las pruebas lo dirán. De serlo, como esperamos, parécenos que el tiempo invertido en la Polémica era preciso para evitar el efecto de los muchos libros y revistas publicados en los últimos diez años contra la que creemos doctrina verdadera.

PARTE PRIMERA

PRELIMINARES

Apenas habrá ciencia que pueda darse á conocer sin algunos preámbulos que ayuden á una orientación clara y firme. Júzguese, pues, cuánto más serán precisos para la exposición de los principios fundamentales de la Mística, ciencia eminentísima, tan elevada sobre nuestra pobre inteligencia, y cuyo objeto es el más excelente de cuantos se pueden alcanzar en esta vida.

CAPÍTULO PRIMERO

Posibilidad y existencia de la Mística.

Dios, al crear al hombre, no podía menos de comunicarse con él por su adorable Providencia; de ahí la necesidad del orden moral y de la Religión.

Esta verdad recibe grandes proporciones, supuesto el hecho incontrastable de la elevación del hombre á un fin esencialmente superior á todas las exigencias de la naturaleza.

Para llegar á ese fin, la vida del hombre en el tiempo había de guardar proporción con la eterna, en razón de su esencial sobrenaturalidad.

Aclaremos este punto, en lo que concierne á la existencia de la Mística.

§ I

¿ES POSIBLE LA MÍSTICA?

Si se trata de un católico, basta que tenga presente el dogma consolador y fundamental de la intuición de la gloria, del amor consiguiente y de la suma fruición de Dios, para que no encuentre dificultad en admitir una bienaventuranza incoada, una intuición imperfecta comparada con aquella, y un sentir á Dios que, aunque no sea para gozar, guardará proporción, primero, con lo que sintió Jesucristo en el huerto y el calvario, y en último término, con la fruición gloriosa.

Ciertamente, el que no juzgue posible la Mística, no merece salvarse, y su fe muy lánguida tiene que ser, si es que tiene alguna.

Para un filósofo verdadero basta que atienda á que en toda criatura racional hay lo que se llama potencia obedencial con que sea capaz de recibir de la divina Bondad cuanto no repugne ni á la divina naturaleza ni á la del sujeto en quien se hayan de infundir las divinas magnificencias.

¿Qué inconveniente hay, pues, en admitir la posibilidad de que Dios levante el hombre á un orden sobre-

humano para que con sus potencias espirituales le conozca por elevada contemplación sin necesidad del raciocinio, y le ame á proporción de ese conocimiento y guste en el destierro una bienaventuranza incoada ó las penas del purgatorio?

¡Tanta verdad es, que negar la posibilidad de la Mística equivale á negar la posibilidad de la Revelación, la existencia de todo el orden sobrenatural y los principios de la fe cristiana!

§ II

LA EXISTENCIA DE LA MÍSTICA.—EL HECHO

Dios, para dar al hombre la vida sobrenatural que guardara proporción con la gloria, hubiera podido contentarse con distribuirle gracias puramente internas, que no produjesen otra actividad que la *sobrenatural*, eso sí, en cuanto á la substancia, mas á la vez encerrada, digámoslo así, dentro de un *molde psicológico* todo humano y propio de la naturaleza racional. Pero que no ha sido esa la voluntad divina, lo atestigua universalmente la historia sagrada.

Dios quiso *frecuentemente* gobernar al hombre desde el principio con su Providencia extraordinaria y sobrenatural, manifestándole sus designios, revelándole sus maravillas, intimándole sus amenazas, promulgándole sus leyes bajo formas tan extraordinarias, que se ve con claridad ser ese procedimiento superior á toda la naturaleza.

La vida del Paraíso, la llamada ley natural, la mis-

ma existencia de los Patriarcas anteriores al diluvio, la íntima familiaridad de Dios con Abraham, Isaac y Jacob, el drama divino representado en Job, la historia entera del pueblo escogido, las revelaciones hechas á tantos profetas mayores y menores, la epopeya de los Macabeos, y, por fin, de este lado de la Cruz salvadora, la historia eclesiástica en todas su páginas, nos atestiguan elocuentísimamente esta verdad: que Dios quiere estar muchas veces en íntima y extraordinaria comunicación con el hombre.

La vida de fe y de amor sobrenatural es la que salva: eso es cierto; pero Dios no ha querido contentarse con esa muda comunicación, sino que ha tenido á bien esmaltarla y arrebolarla con los primores y extraordinarios reflejos de su luz divina.

Tal comunicación, en lo que tiene de portentosa y sorprendente al exterior, no requiere de suyo en quien la recibe, como precisa condición, el estado de gracia, sino que puede reducirse sencillamente á la categoría de auxilios compatibles con el pecado, y sin producir otra impresión que la obrada en el espectador á vista de un milagro; sin embargo, es vivo testimonio de la Providencia extraordinaria y del amor de Dios para con el hombre, obligado, por tanto, á suma gratitud.

§ III

LA INTERVENCIÓN DIABÓLICA.—ENSEÑANZAS

La historia universal nos atestigua con la misma certeza que en oposición á esa Providencia divina aparece

otro hecho pavoroso que se presta á profundas reflexiones, y es la comunicación del hombre con los espíritus infernales.

Es de notar que esta abominable comunicación, así como ha desaparecido en los pueblos á proporción del poderío suave y amoroso que Dios iba ejerciendo sobre ellos, así, por el contrario, donde la fe divina ha languidecido ó muerto y las costumbres se han corrompido proporcionalmente, ha despeñado al hombre en la más torpe degradación y en los mayores vilipendios é ignominias.

Ahora bien; este hecho que nos patentiza la historia nos lo explica algún tanto la razón, auxiliada por la luz de la fe. La sociedad humana no traspasa los límites del tiempo. Sus prevaricaciones, por consiguiente, en cuanto sociales, quedarían sin el castigo que merecen, si aquí en el tiempo no fueran castigadas. Su condigno castigo no parece ser sino éste: en cuanto Dios tenga predestinado un pueblo para regirle según los decretos de su Providencia ordinaria, permitir quede sepultado en las sombras de la apostasía y en las calamidades inherentes á ella. Mas en cuanto le tuviera predestinado para regirle según los decretos de su extraordinaria Providencia, si prevarica y apostata, le entregará como vil esclavo al horrendo yugo del demonio.

Esta es por ventura la clave para entender la prevaricación asombrosa, casi universal, de las primitivas generaciones á las mismas puertas del Paraíso, la apostasía idolátrica de todas las naciones fuera de las tribus herederas de las divinas promesas, la ostentosa degradación de Babilonia, Persia, Egipto, la India, Grecia y Roma gentílica.

Todas esas civilizaciones llevaban entrañado en su

seno un virus tal de abominación que, á pesar de la distancia, se presenta á nuestra vista con proporciones sobrehumanas, y envuelta en las sombras proyectadas por agentes invisibles para ocultar el misterio de su iniquidad.

Los encantamientos de los magos de Egipto en tiempo de los Faraones; los misterios de Buda, de Esculapio, de Serapis, de Apolonio de Triana, nos confirman en la intervención de Lucifer, obrador de prodigios muy á propósito para la seducción.

Por lo que toca á la Era cristiana, nos atestiguan ese mismo hecho pavoroso los grandes apologistas, entre los cuales sobresale Tertuliano (1). Desde Simón el mago y Marcos el gnóstico se ha ido perpetuando hasta nosotros esa nefanda tradición entre los herejes y apóstatas. Los discípulos de Arrio, Nestorio, Pelagio y Donato, los Albigenses, los Protestantes, los Jansenistas y los Mormones, los Espiritistas y Francmasones demuestran, á pesar de muchos embaucamientos y odiosas milagrerías, la intervención del poder de las tinieblas.

§ IV

LA COMUNICACIÓN DE DIOS CON EL HOMBRE POR LA ORACIÓN EXTRAORDINARIA

He ahí, pues, dos poderes antagónicos: el divino, impulsado por el amor, y el diabólico, inspirado por el odio y la venganza.

---

(1) *Apologet.*, c. XXII, Migne, P. L., t. I, col. 404 y siguientes.

Cada uno de ellos obra como él es, é influye en el hombre para solicitar su corazón, en la medida de su eficacia y ascendiente.

Lucifer, por divina permisión, puede apoderarse del cuerpo del hombre y hasta de su sensibilidad interna, para desde allí disparar formidable batería contra el alma; pero en ésta no entra, no puede; es el lugar sagrado donde no penetra más que Dios, que á su imagen y semejanza la crió.

Dentro de esta morada espiritual se obra la comunicación de Dios con el hombre; pero, ¿hasta dónde se extiende?

En el castillo interior de nuestra alma hay dos series de moradas, dentro de las cuales el Señor recibe el homenaje de la oración. En la inferior, el hombre ora, ayudado de los auxilios ordinarios de la gracia. Esta oración, aunque sobrenatural y poderosa para que el hombre aspire á la vida eterna y triunfe del infierno, no satisfizo á la divina misericordia. Por eso los divinos designios fueron que en todos los tiempos, y principalmente en la ley de gracia, hubiese almas de predilección, dotadas y fortalecidas de tan poderosos y extraordinarios auxilios, que no sólo se comunicasen con Dios por medio de una oración ordinaria, sino también por medio de una oración íntima, sobrenatural y extraordinaria. Tal es la médula de la Mística.

La divina Providencia merecería nuestra eterna gratitud si, para que llegáramos á la clara visión de la divina Belleza, se hubiera contentado con darnos el don de la oración ordinaria; y si, para que venciésemos las formidables y extraordinarias maquinaciones del demonio, hubiera decretado socorrernos, según la oportu-

nidad, con los extraordinarios portentos de su comunicación exterior y con sus revelaciones.

Mas no contento el Señor con eso, quiso entrañarnos en su divino Corazón, incorporándonos á Él por medio de una oración no sólo sobrenatural, sino también portentosa y superior al modo de obrar de la humana naturaleza, tan íntima y fecunda, que sea inseparable de la gracia santificante; y tan poderosa, que el alma fortalecida con ella reciba un realce tan primoroso de vida divina, que entienda y ame á manera de los ángeles. Tal es la Mística.

§ V

LIGERAS INDICACIONES EN COMPROBACIÓN DE LA EXISTENCIA DE LA MÍSTICA

El santo Evangelio y las divinas Epístolas de San Pablo son prueba auténtica de la existencia de la Mística. María Magdalena es el tipo de la vida contemplativa. San Pablo fué, después de Jesucristo, el gran maestro y panegirista de la contemplación.

Los Santos Padres la practicaron y encomiaron hasta los cielos. Los grandes monumentos de la Patrística lo demuestran.

La historia eclesiástica en todas sus páginas lo evidencia también. Escribir el origen, el desenvolvimiento y la influencia de la Mística, sería escribir la historia del Cristianismo.

Sin la Mística no se podría explicar de qué medios quiso valerse Dios para ayudar á la divina Jerarquía de

la Iglesia en la obra gigantesca de aplastar la cabeza de los heresiarcas.

Sin la Mística no se podrá conocer bien el desenvolvimiento del dogma Católico, de la liturgia, de la Moral cristiana.

La Mística es la clave para conocer el origen del estado religioso y la fundación de cada uno de los Institutos creados en cada siglo para subvenir á las necesidades de la Iglesia.

La Mística, iluminada por los fulgores de la Escolástica, da más de lo que recibe, á fuer de agradecida, comunicando vida celestial á las áridas abstracciones de la Teología.

El positivismo y el racionalismo de los últimos siglos quedan vencidos y derrocados ante las figuras colosales de San Ignacio de Loyola, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, San Francisco Javier, San Pedro Claver, San Alonso Rodríguez, San Luis Gonzaga, San Estanislao, San Juan Berchmans, San Pedro de Alcántara, Santa Magdalena de Pazzis, é innumerables miembros de Institutos religiosos modernos y de no pocas lumbreras de la Mística, puestas en medio del mundo incrédulo para su luz y magisterio.

Por último, es muy de notar que, así como la luz de la fe educó frecuentemente á la razón para que ésta conozca lo que puede en la demostración de las verdades, que son los preámbulos indispensables á la misma fe, así la Mística ha enseñado á echar los fundamentos inconmovibles de la Ascética. Los Ejercicios de San Ignacio, divino modelo de la pedagogía ascética, no se sabe cómo pudieron escribirse sin la Mística. La Compañía de Jesús, monumento consagrado á los *Ejercicios*

de la vida mixta, se gloría por eso de invocar á todos sus Santos entre el número de los místicos, como consta de los procesos de su canonización.

La contemplación mística, según que se infunde en cada uno, se prueba con dificultad, porque tiende á ocultarse en el misterio, porque ella es el misterio y del misterio del amor nace; pero Dios ostenta su poder cuando conviene, y hace que aparezca á la luz del medio día, para enseñanza de los sencillos y confusión de los soberbios, que se figuran, ó poco menos, *poder hacer* cosas grandes con sus fuerzas (1).

---

(1) Ligeras son las insinuaciones de este párrafo, pero no será difícil conocer que su demostración no cabe dentro de los reducidos límites de un mero preliminar ni pertenece propiamente al plan de este libro. ¡Quiera Dios ayudar para que esa demostración se presente algún día con la debida solidez! Entretanto juzgo conveniente terminar, por ahora, este punto, con decir que la Mística cabe tan perfectamente dentro de los designios de la Providencia para la santificación de las almas, que así como los milagros en un país suelen obrarse en razón directa de la incredulidad y del materialismo, la Mística, por el contrario, viva y esplendente exuberancia de la fe y del amor divino, no suele Dios concederla sino donde la fe y el amor de Dios han tomado posesión de las almas en proporciones gigantescas.

CAPÍTULO II

Lo que es la Mística.—Distinción entre la Mística experimental y la doctrinal.

Puesto que ahora no es oportuno declarar la naturaleza de la Mística, y sin esto no es posible definirla con fundamento, basten ligeras reflexiones sobre lo que sea más preciso para saber de qué se trata, y así podamos entendernos en la presente exposición.

§ I

¿QUÉ ES LA MÍSTICA EXPERIMENTAL?

Como se ve por todo lo dicho en el capítulo anterior, aquí tomamos la Mística en el sentido más estricto y en lo que es como su médula íntima y esencial, es á saber: aquella oración que se levanta esencialmente sobre la manera ordinaria que tiene el hombre de comunicarse con Dios, y excede al modo connatural que las potencias espirituales tienen de obrar, en virtud de los auxilios sobrenaturales que Dios infunde en quien escoge gratuitamente para las extraordinarias efusiones de su divino amor.

De consiguiente, al decir Mística, no hablamos por ahora de revelaciones ni de cualquiera otra comunicación que pueda ser separable de la gracia santificante, de las virtudes infusas, de los dones y aun de la misma inhabitación del Espíritu Santo dentro del alma.

Esa misma oración sobrenatural, por lo mismo que excede el modo ordinario que tiene el hombre de obrar, se verifica sin discurso y da á conocer á Dios, principalmente por amor con que más ó menos se le experimenta y gusta (1), y se percibe con cierta claridad su divina presencia, sin tener que rastrearla por la consideración de las criaturas.

Son tan poderosos los efectos de esta oración para estrechar el alma con Dios y enriquecerla con las más sólidas virtudes y principalmente con la conformidad á la voluntad divina y con la caridad, que el alma, con una sola vez que entre en esta comunicación, suele quedar con más espíritu y energía divina, que dedicándose mucho tiempo á la oración ordinaria, por fervorosa que ésta sea. Así hay que decir por lo que toca á la Mística experimental.

La Mística doctrinal, en cambio, es una parte de la Teología escolástica; porque así como la Escolástica en general se ocupa en estudiar el modo de conocer los fieles á Dios en esta vida y cómo le conocen los ángeles y los bienaventurados en el cielo, así la Mística doctrinal estudia cómo le conocen aquí los místicos, cuál es la naturaleza de la contemplación amorosa, de sus pro-

---

(1) Si no todos piensan así, razón será que una buena parte del presente estudio se dedique á demostrarlo, pero esto no se hará sino oportunamente.

piedades, de sus grados y ascensión, de las pruebas á que suelen estar sometidos los que la reciben, de la dirección especial que necesitan; en una palabra, de cuanto sea conveniente á ayudarles en su ardua peregrinación.

Según esto, así como el objeto de la Mística experimental es Dios y cuanto se refiere á Dios experimentado y gustado, así el objeto de la Mística doctrinal es todo cuanto el místico, formalmente considerado como tal, hace y padece; y no se crea por eso que este estudio deja de ser verdaderamente teológico; de lo contrario, no podría haber Moral teológica. Es que todo ese estudio de las operaciones místicas se ordena próximamente al conocimiento de Dios próvido y misericordioso, y por esta causa es eminentemente teológico.

De todo lo dicho resulta que la Teología mística doctrinal es teórica y práctica á la vez. Teórica, en cuanto estudia especulativamente las operaciones místicas, y práctica, porque, una vez estudiadas, las dirige y modera según los principios y dictámenes puestos en seguro de antemano por la teórica. Así, bajo este doble respecto hay que considerar, ni más ni menos, la teología moral, una de cuyas ramas, si bien se mira, es la Mística doctrinal en cuanto tiene de práctica, como lo es en su esfera la Ascética.

Nada más diré de esto, por ahora, sino que, así como la Teología ascética, además de los principios generales de la Moral católica, necesita los suyos propios para dirigir y moderar los actos morales en la esfera ordinaria que le incumbe, así la Mística necesita sus fuentes propias no ya sólo para la dirección práctica de los místicos, sino también, y acaso más especialmente, para el

conocimiento teórico de las místicas operaciones, por cuanto distan más que las concernientes á la Ascética, de la comprensión vulgar, y á las cuales los Moralistas no suelen ordinariamente descender, mejor diría subir, para la exposición de tan preciosa y secreta vida.

Así se entenderá con claridad que una cosa es ser místico contemplativo y otra teólogo místico; que una cosa sería aspirar con el estudio á penetrar en el cielo de la Mística experimental, lo cual sería propio de tontos ó dementes, y otra enteramente distinta estudiar la primera para ayudar á los que por ventura lleve Dios por ese extraordinario camino.

§ II

CONSECUENCIAS

La Mística experimental no la enseña nadie más que Dios, en cuanto sólo Dios es capaz de abrir la puerta de ese cielo; y así nada valen las industrias y enseñanzas de los más aventajados directores, fuera de ayudar á remover obstáculos: tarea propia y muy importante de la Mística doctrinal.

Por esta razón, los títulos de «Práctica de la Teología mística» que varios doctores místicos han dado á sus Obras, como Godínez, La Reguera, Schram y otros muy recomendables, no significan pretensión alguna de introducir á sus lectores en la región de la Mística experimental, sino únicamente dan á entender que se proponen enseñar lo que se necesita para la dirección de los místicos. Las excepciones de algunos pseudo místi-

cos que cayeron en el quietismo pestilente de que están imbuídos sus Escritos, como los de Molinos y Malaval, no hacen sino confirmarnos en la regla ortodoxa.

Creer que bastan los libros de Ascética para la dirección de toda clase de personas, y tener por pecado y presunción estudiar la Mística, ó es ignorancia ó gran prejuicio contra una de las vías del plan divino para la santificación de las almas.

Si bien se considera, hay tanta diferencia entre la Mística experimental y la doctrinal, como la que hay entre uno que viaja alrededor del mundo y otro que refiere ese viaje, como la que hay entre la filosofía de una parte, y de otra la historia de la filosofía, ó también la que media entre el héroe y el poeta. Y sin embargo, cuando este principio se aplica á la Mística, suelen la más buena fe y hasta el talento verse enmarañados en dificultades cuya mera enunciación revela poco en favor de los que las proponen (1).

§ III

DISTINCIÓN ENTRE LA MÍSTICA DOCTRINAL Y SU HISTORIA

Antes de cerrar este capítulo, me ocurre una observación que no quiero pasar en silencio.

Si la Mística experimental, como se ha indicado, es á la doctrinal algo así como lo que es una ciencia á la

---

(1) Esto no es decir que los libros de Mística hayan de ponerse sin discreción en manos de toda clase de personas. Si para los de Ascética se necesita prudencia, ¿quién podrá menos de exigirla para los de Mística?

historia de esa misma ciencia, podría preguntarse: ¿en qué se distingue la Mística doctrinal de su historia? He aquí lo que me ocurre contestar á esa pregunta:

La Mística doctrinal, además de ser especulativa, es eminentemente práctica; y la historia de la Mística, por su naturaleza, no es sino especulativa.

Pero si queremos una contestación más satisfactoria, demos mayor amplitud á la pregunta.

Muy bien puede un escritor proponerse narrar la historia de la Mística experimental ó de la doctrinal, ó de ambas á la vez: ¿en qué, pues, se distinguiría esa historia, de la Mística doctrinal?

Esa historia, si tomaba sólo por objeto narrar la Mística experimental, sería puramente especulativa; y se distinguiría de su objeto, guardada la debida proporción, como la historia de la filosofía se distingue de la filosofía.

Si el historiador tomaba por objeto narrar las vicisitudes, influencia y desenvolvimiento de la Mística doctrinal, entre ésta y su historia no habría otra diferencia que la que media entre la Teología y su historia, aplicada al orden místico.

Y con esto queda contestado al caso en que el historiador se propusiese la historia de ambas.

Ahora bien; en el caso de tratarse de la historia de la Mística experimental, esta historia no se identificaría con la Mística doctrinal, porque no es lo mismo describir las fisonomías de los místicos, sus caracteres, los dones con que habían sido favorecidos, etc., que estudiar en general la naturaleza y propiedades de la Mística, para sacar después máximas aplicables á la dirección práctica; por más que aquella historia sirva mucho para el conocimiento de la Mística.

Preciso era dedicar estas breves líneas á la declaración de conceptos no del todo idénticos, puesto que se trata de *preliminares* que puedan en adelante evitar alguna confusión.

Sea, pues, la definición de la Mística doctrinal conforme á los principios enunciados: «Una parte de la Sagrada Teología, especulativa y práctica á la vez, que tiene por objeto principal la mística contemplación, y secundariamente las demás comunicaciones divinas pertenecientes á las gracias *gratis dadas*, y que suelen girar en torno de la misma contemplación; para que en vista de sus caracteres puedan ser discernidas de los engaños diabólicos y de la participación del propio espíritu: todo con el designio práctico de ayudar á la dirección de las almas que reciban tales comunicaciones.»

La inteligencia de esta definición está patente á quien la compare con lo que se ha expuesto anteriormente.

CAPÍTULO III

Relaciones entre la Mística y la Teología.

§ I

LA MÍSTICA Y LA ESCOLÁSTICA

Resolver este punto es requisito necesario para fijar exactamente el estado de la cuestión, y orientarnos convenientemente en orden á la inteligencia de cuanto se vaya exponiendo.

Tal procedimiento habrá de sernos tanto más ventajoso, cuanto que, de una parte supone la distinción ya expuesta entre la Escolástica y la Mística, y de otra nos ayuda á sacar por consecuencia que los místicos han de conocer á Dios de un modo, y de otro los escolásticos; si bien las dos antorchas que iluminan á ambos parten de un mismo foco, y por lo mismo tienen que volver á su principio y origen sin competencia ni rivalidad alguna, sino prestándose mutuo y saludable influjo. Y aquí es donde se han de notar delicadas relaciones entre la Teología y la Mística.

El influjo que de la Mística procede, en favor de la Escolástica, no es tan patente que con facilidad pueda

someterlo á su examen la Crítica; pero no por ser menos patente deja de ser menos eficaz y verdadero. Las frías y áridas especulaciones de la Escuela con esa benéfica influencia de la Mística, sin perder su solidez y profundidad, toman no sé qué esmalte de sublimidad con que los teólogos entre el fragor de sus disputas se acuerdan mejor de que la ciencia especulativa tiene por fin y blanco la gloria de Jesucristo; descubren nuevos horizontes espirituales en que ellos por sí solos no atinarían fácilmente, y después de la sólida demostración descansan gustando á su modo la belleza de la Verdad divina, y contemplando un poco siquiera las relaciones ocultas de unos misterios con otros.

En cambio, la Escolástica es el faro luminoso que preserva al místico de las ilusiones y excentricidades tramadas por el espíritu de la mentira, entonces mismo cuando se pierde felizmente en las profundas soledades del mar de la Divinidad.

Basten por ahora estas ligeras indicaciones, con que se ve desde luego la armonía que debe existir entre la Escolástica y la Mística, como se puede apreciar, verbigracia, en los Escritos de San Buenaventura y en el mismo Doctor angélico, principalmente si se compara su doctrina místico-escolástica con la luz que despiden los Escritos de Santa Teresa de Jesús.

Pero no hemos de contentarnos solamente con estas relaciones, porque hay otras más estrechas, y son las que unen á la Mística con la Teología moral.

§ II

LA MÍSTICA Y LA TEOLOGÍA MORAL.—SERENA REGIÓN EN QUE ÉSTA SUELE PERMANECER

Sabido es que la Teología moral tiene por objeto regular y dirigir las costumbres y las acciones humanas al fin último sobrenatural, no según los principios que dicte la luz de la razón sola como enseña la Ética, sino según los principios sobrenaturalmente revelados de la fe católica.

A decir verdad, si esta definición se tomara en toda su amplitud y en la extensión que manifiesta, no habría necesidad de otra ciencia reguladora de las acciones del cristiano, cualquiera que fuera el grado de perfección á que perteneciera y la senda por donde caminara.

Pero es lo cierto que la Teología moral por una parte no desciende de ordinario á la exposición y aplicación de los documentos que tocan más directa y prácticamente á la información de las costumbres cristianas, á la adquisición de las virtudes, y mucho menos á precisar los medios de que ha de valerse cada uno para irse purificando de sus vicios é imperfecciones, contentándose con la alta dirección de las conciencias por la enseñanza de los deberes que impone la Religión en cada caso (1).

---

(1) S. Ligorio, sin embargo, no juzgó que hacía nada demás tratando en su Teol. Moral de la contemplación mística; cf. *Prax. confess.* c. IX; y Scavini siguió su ejemplo, tract. V, disp. 2, c. 2, a. 1, § II.

§ III

LA ASCÉTICA Y LA MÍSTICA

Para llenar este vacío, vienen á ayudar al confesor y director de las almas dos ciencias prácticas especiales que son como ramas del hermoso árbol de la Teología moral, para satisfacer una necesidad á que la Teología moral por sí misma no atiende ordinariamente.

Estas dos ciencias auxiliares son la Ascética y la Mística. He aquí, pues, la cuestión que es preciso ante todo resolver: ¿la Ascética y la Mística se distinguen esencialmente entre sí, ó son una sola ciencia con distintos aspectos á los cuales autoriza más bien la razón de orden y método, que la naturaleza del objeto propio de ambas?

Digámoslo francamente: la Ascética y la Mística se distinguen entre sí por su misma naturaleza, y de consiguiente, supuesta la significación estricta que la Tradición ha dado á la palabra «Mística», no sólo por razón del orden que ha de procurarse en toda ciencia, sino también atendiendo á la esencia misma de la cosa de que se trata, hay que considerar en la Ascética y la Mística dos ciencias esencialmente diversas que no se pueden en modo alguno confundir.

Antes de probar esta proposición, me adelanto á decir, para evitar confusiones, que ahora ni la Ascética ni la Mística las considero en cuanto son formalmente el ejercicio moral del cristiano, según que se santifica, ya por las sendas de la gracia ordinaria, como hace el

asceta, ya por las de la gracia extraordinaria, como hace el místico.

Aquí ambas ciencias se toman en cuanto son reguladoras y directoras, y enseñan la doctrina que necesita el asceta por lo que á la Ascética se refiere, y que necesita el místico por lo que se refiere á la Mística, á fin de que uno y otro sepan á qué atenerse, y reciban ambos luz y enseñanzas cual las han menester, según su esfera propia, hasta llegar al fin común de todos los elegidos.

Según esto, la Mística y la Ascética son ciencias propiamente dichas, en cuanto son ramas de la Teología moral, y son tales, en cuanto dirigen y regulan las acciones y modo de proceder que han de observar las almas que van en derechura á su fin último; y así consideradas ambas, se las puede llamar como muchos tratadistas las llaman, *directivasy doctrinales*.

§ IV

LA DISTINCIÓN ESENCIAL

Ahora bien, plantear así la cuestión, que es como debe plantearse, es implícitamente resolverla.

No será fácil, como veremos á su tiempo, fijar las fronteras de la Ascética y de la Mística; y parece que Dios así lo ha querido en su alta Providencia para humillarnos como á ignorantes, ya que el hombre presume tantas veces entenderlo todo.

Pero ello es cierto: la región de la Ascética es una, y otra la de la Mística; ó lo que es lo mismo, los objetos formales de ambas son esencialmente diversos.

Los doctores ascéticos y místicos con aprobación de la Santa Sede, que condenó al impío Molinos por decir lo contrario (1), y apoyados en la autoridad de Santo Tomás (2), á quien siguen el P. Suárez (3) y la generalidad de los teólogos, suelen distinguir tres etapas, caminos ó fases de la vida espiritual: la de los que comienzan, de los que van aprovechando y la de los perfectos; y añaden que á los primeros les conviene sobre todo dedicarse á la vía purgativa, que consiste según ellos en ir el hombre poco á poco librándose de los lazos y purificándose de las manchas del pecado á costa de luchas y combates que ha de sostener contra sus pasiones; que para los segundos nada suele ser tan oportuno como el ejercitarse en la vía iluminativa, la cual toma su nombre de la luz que sale de la consideración de los bienes eternos, y principalmente de la vida, pasión y muerte de nuestro divino Modelo Jesucristo: que á los perfectos les conviene la vía que llaman unitiva; y así debe ser, porque toda nuestra perfección consiste en unirnos con Dios, nuestro fin y centro.

Si, pues, un alma va con grande empeño procurando su perfección, que ha logrado ya en gran parte, ¿qué otro ha de ser su anhelo habitual, sino desembarazarse de todo lo que no es Dios, para llegar á la unión deseada?

En la primera etapa óyese el ruido de artillería que tan admirablemente describe Santa Teresa en las tres

---

(1) Proposición 26 de este heresiarca, condenada por el Papa Inocencio XI en 20 de Noviembre de 1687.

(2) *Sum. theol.*, 2.ª 2.æ, q. 183, a. 4.

(3) *De statu perfect.*, sect. 1, c. 13, n. 7; et alibi.

primeras *Moradas*. En la segunda va en gran parte apaciguándose la tempestad, y brilla hermosa la luz de la oración. En la tercera la calma es más profunda por lo general, y el alma puede más suavemente acercarse á Dios, con quien se unirá del todo allá en la patria.

Hay que advertir, no obstante, que esos caracteres descritos en las vías indicadas, no son de tal manera exclusivos de cada una de ellas, que no puedan ser á la vez compatibles y compenetrarse los de una con los de las otras; porque nadie es capaz de atar á Dios las manos de su misericordia. Lo que sucedió en sumo grado en el gran apóstol de las gentes, eso en miniatura se verifica con frecuencia en muchas almas que al convertirse á Dios reciben más ó menos luz, y hasta perciben alguna ráfaga de lo que será la unión con Dios; así como también los que aprovechan y viven habitualmente unidos con Dios, sienten con frecuencia el fragor del combate, y bien puede ser que lo sientan más rudo y fiero, para que su mérito sea más grande.

Así, pues, lo que ha de tomarse por carácter distintivo de cada una de esas etapas del espíritu, es que en la primera predomina el temor, en la segunda la luz de la esperanza, en la tercera el fuego de la caridad.

Pero ¿en qué quedamos? ¿Esas tres vías corresponden á la Ascética, á la Mística, ó á ambas? Para que uno penetre en la región de la Mística, ¿habrá debido pasar por todas esas fases de la Ascética? Y en el caso de que esas pertenezcan á una y á otra, ¿en qué se distinguen las de la Ascética y las de la Mística?

Esas tres vías pertenecen á una y á otra, pero las tres vías de la Ascética se distinguen esencialmente de las de la Mística, por más que sean análogas entre sí.

El místico, por serlo, no deja de estar sujeto también á purificaciones y pruebas del asceta; y puede recibir y recibe con frecuencia la luz de Dios por los medios ordinarios de la meditación, á la cual ha de acudir, como enseñan Santa Teresa y todos los Doctores, cuando no llueve el agua del cielo que suele recibir por medio de la contemplación. Lo que digo es que el místico, mientras se halla bajo la influencia de la luz sobrenatural extraordinaria, está sujeto á purgaciones enteramente diversas de las que tiene que arrostrar el simple asceta: las de éste él mismo con su industria se las procura, como nacidas que son de causas naturales; y al recibirlas, dueño es de sí mismo para resistirlas ó abrazarlas.

Las purgaciones, en cambio, de los místicos son de tal naturaleza, que no pueden ellos en modo alguno procurárselas: es Dios solo quien los prueba. Pero nótese que esto no sucede sino con gran mérito de su parte, porque se supone en ellos sumisión y resignación, por no decir alegría en medio de las pruebas fieras que reciben.

Por consiguiente, la Ascética y la Mística incluyen ambas esas tres fases que forman cada una en su orden como dos líneas paralelas que nunca se encontrarán por más que se prolonguen.

Hay sin embargo que convenir en que por ley general, para empezar á caminar por la Mística, es preciso haberse ejercitado mucho en la última etapa de la Ascética, por la conformidad y unión de la humana voluntad con la divina.

¿Qué diremos ahora de la vía iluminativa? Que si bien ésta se aplica también á la Ascética, pero en la

Mística todo es irradiación de la luz que sale del divino Rostro; si bien al principio es luz que embistiendo purifica, después da esplendor como un reflejo de la gloria, hasta que al fin incendia y abrasa las almas para unirlas con Dios.

En la Mística durante todas sus fases la vida interior es sobrehumana, no sólo por ser sobrenatural en virtud del principio de la gracia, sino porque se actúa de un modo muy semejante al de las operaciones angélicas; al contrario de lo que sucede en la oración discursiva propia de la Ascética.

Por fin, en cuanto á la vía unitiva, la Ascética podrá llevar y lleva muchas veces á gran perfección por la conformidad con la voluntad divina; pero de ordinario, donde acaba el asceta, empieza el místico.

Si bien se considera, la raíz de la distinción entre la Ascética y la Mística la conoceremos bien si se estudia la cuestión que medió entre la escuela de Santo Tomás y la de Escoto acerca de la distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo.

Sabido es que el angélico Doctor defendió que existe diversidad esencial entre las virtudes y los dones. A la verdad, no se necesita discurrir mucho para entender que no es lo mismo obrar al modo humano que de un modo sobrehumano. Lo primero es la esfera de las virtudes; lo segundo es la esfera de los dones considerados en sus actos más excelentes.

Felizmente, hoy es doctrina común la de Santo Tomás. Lo que importa es no perder de vista la lógica para aplicarla á la vida espiritual.

CAPÍTULO IV

Las fuentes y ciencias auxiliares de la Mística.

§ I

LA PRIMERA FUENTE

Condescendamos brevemente con las exigencias modernas en este punto, ya que aquí, lejos de haber inconveniente, se atiende á la claridad tan deseada.

Por lo que toca á la Mística experimental, el único y poderoso auxiliar que necesita el místico es mucha fe, humildad profunda, rendida obediencia, deseo de sufrimientos, amor verdadero y eficaz á la cruz de Cristo, con sencilla y pura intención de glorificar á Dios en todo.

A esto se reduce el régimen espiritual que ha de observar el místico, y que con ser breve encierra mucha perfección.

Lo que á veces se ha escrito, de que la Mística se debe atribuir á un gran esfuerzo de la razón humana, ó es frase impremeditada, ó cuando más habría que atribuirla á la Mística doctrinal.

Por lo que á ésta se refiere, es ya otra cosa. Sus fuentes y ciencias auxiliares son, en primer lugar, todas las que sirven para ilustrar á la Teología y sus diversas ramas, tanto las que pertenecen al orden especulativo como al práctico, porque la Mística doctrinal es especulativa y práctica á la vez.

Confieso ingenuamente que, para entender sin exageración la naturaleza de la Mística, más ayuda á veces la lectura de un solo tratado de Escolástica, que cuantos libros declamatorios hayan escrito ciertos doctores místicos, atentos casi únicamente á desahogar su espíritu con efusiones de amor, y más también que aquellos otros tratados no tan adheridos al rigor de la doctrina severa de las escuelas.

Otra cosa es cuando se ve patente el plan divino de que, habiendo sido levantado el místico al apogeo de la contemplación, sin que le haya Dios ocultado cosa alguna de las que suele comunicar á sus amigos predilectos, el mismo Dios le infunde magisterio portentoso para que vea su alma y la contemple como dechado, en el cual aparezcan con toda su hermosa realidad los dones místicos que por divina vocación debe dar á conocer en sus escritos.

Todavía más: supongamos que cuando el lenguaje de acá sea impotente para expresar su endiosamiento, hasta le dicta palabras, y movido entonces de Dios, sin darse cuenta escribe muchas veces lo que ve, y ha escrúpulo de si habrá ó no puesto sus palabras en lugar de las divinas.

¡Ah!... Entonces á sus escritos, dado que por otra parte sean la síntesis de la Mística experimental, habrá que acudir como á la fuente más pura y cristalina de la

Mística doctrinal; y ellos solos hasta cierto punto pueden suplir con ventaja á los demás.

Tales son, según el juicio unánime de los sabios católicos y de los mismos acatólicos, los Escritos de la incomparable Santa Teresa de Jesús, juntamente con San Juan de la Cruz, que es su complemento.

§ II

SEGUNDA FUENTE DE LA MÍSTICA

Otra fuente de la Mística doctrinal, es propia y privativa suya; y hay que buscarla en los documentos que pueden ilustrar lo que llamaríamos *la historia de la Mística experimental*, v. gr., la *hagiografía* de los contemplativos, sus autobiografías, las liturgias, la patrología, los escolásticos que en sus obras admirables han expuesto las excelencias de la contemplación, y, por último, los autores eclesiásticos que llegando á entender la importancia de la vida mística, juzgaron de mucha gloria de Dios desenterrar esta preciosa margarita, según la oportunidad.

Varias de estas fuentes se han convertido en propias y especiales ciencias; y en este sentido hay que considerarlas como ciencias auxiliares de la Mística doctrinal.

Por último, es imposible desconocer cuánto contribuye al esclarecimiento de la Mística doctrinal el estudio de la psicología verdaderamente cristiana, no la modernista.

Esto no es decir que haya una *psicología mística*, la

cual repugna esencialmente (1), sino que, así como para la Teología positiva y escolástica se requieren ciertos preámbulos, sin los cuales no se podría dar un paso en la ciencia sagrada, así se requieren preámbulos especiales para el estudio de la Mística doctrinal. Tales son los concernientes á la naturaleza del alma, sus facultades, unión con el cuerpo, etc. Sobre este punto ayudarán principalmente los tratados de los escolásticos acerca del alma separada del cuerpo, porque sólo así pueden resolverse con acierto algunas cuestiones sobre el éxtasis, la participación de la fantasía y especialmente la unión transformativa.

Por cierto que la Mística corresponde con creces y muy agradecida á los servicios que es muy puesto en razón preste la psicología. Tengo por cierto que sin la Mística, la psicología no hubiera acertado á plantear siquiera cuestiones de cuya resolución se envanecen varios psicólogos.

Fué la Mística, ó la Teología, la que dió voz de alerta, y la psicología, cuya representación se tomaron algunos, se apropió el hallazgo sin dar las gracias por tanta luz.

---

(1) Así se demostró en mis primeros *Estudios sobre Santa Teresa de Jesús*, cap. III, pág. 86 y siguientes.

CAPÍTULO V

El método.

Por lo que hace á la Mística experimental, no hay otro método que el del plan divino. El místico debe someterse al magisterio de la dirección espiritual, para evitar escollos é ilusiones, remover obstáculos y no cegar la fuente de la misericordia divina. A eso se reduce todo.

No hay en la Mística ni método psicológico ni ontológico, sino designios que Dios se propone ejecutar; y Dios ni es psicologista ni ontologista, para los místicos españoles, ni para los alemanes, ni para nadie. Podrá tener Dios, y tiene en cuenta, el temperamento, instrucción, educación, hasta el sexo; en una palabra, el natural de cada uno para perfeccionarle con su divina gracia, y con los dones místicos cuando los infunde; pero esa adaptación de la gracia á la naturaleza no puede llamarse *método*; que de serlo había de atribuirse á Dios; y... ¡bueno es Dios para dejarse encasillar dentro de los mezquinos moldes que por acá tanto privan!

Si á alguien le parece que las frases anteriores son severas, juzgaré que no sabe cómo las gastan los críticos juzgando á los místicos.

Otra cosa debe decirse de cuanto se refiere á la Mística doctrinal. Esta sí que es susceptible de método, porque es ciencia.

Y como es ciencia especulativa y práctica á la vez, á ese doble respecto tiene que acomodarse el método que para ella se adopte.

En cuanto especulativa, no podemos contentarnos con el procedimiento puramente casuístico que en varias épocas han seguido muchos moralistas, atentos solamente á dar algunas prácticas instrucciones que, cuando más, servirán para algún caso concreto; pero que están muy lejos de satisfacer á quien pretenda saber por qué obra de ésta y no de otra manera. Que no es la Moral cristiana en cualesquiera de sus grados tan ciega y sin fundamento, que carezca de principios fundamentales para proceder con toda seguridad.

Esto no es decir que la Mística doctrinal, por ser especulativa, haya de exponerse en sus principios con aquel método que apenas se hubiera podido tolerar en tratados puramente filosóficos, cuando el escolasticismo llegó á ser pura gimnasia intelectual en torno de las categorías de Aristóteles; que esta impresión me ha causado la lectura de algunos libros consagrados nada menos que á dilucidar los inefables arcanos de la unión con Dios, y en los cuales, al lado de excelentes y preciosas doctrinas de la Mística ortodoxa, se tropieza con abstracciones que hielan el corazón y ponen en tortura el entendimiento.

Ni tampoco pensamos que la Mística doctrinal haya de ser tratada cual si fuera un astro que en el cielo sobrenatural de la Religión se moviera con independencia, no sólo de la Ascética, sino de todo el plan divino

de la santificación. Ni mucho menos puede aprobarse aquel método que junta en un mismo capítulo doctrinas ascéticas y místicas.

Fácil es marcar los defectos de varios métodos; pero ¿lo será tanto fijar uno del todo aceptable? Tentémoslo.

El que nos parece más razonable no consiste en imitar dentro de la propia esfera al fisiólogo que, para declarar las funciones del organismo, quisiese dar á conocer cada órgano como si fuera independiente y funcionara aislado.

Ni tampoco procedería con orden el que imitara al fisiólogo que para describir las funciones de un órgano, se empeñara en decirlo todo de cada uno de ellos.

En el término medio está el buen método sin duda, y consiste en que, cuando se intente aclarar un punto doctrinal de la Mística, no se haga otra cosa que poner en claro los otros que más de cerca con él se relacionen.

La Moral cristiana puede ser considerada como un organismo sobrenatural viviente. La Mística es su parte esencial; hay, pues, que presentarla como un elemento real de ese organismo, pero no tomando de los otros elementos del plan divino sino los que con aquél se relacionan por su fecunda energía.

Conforme á este procedimiento, será indispensable ante todo fijar los principios que irradien claridad á todo el sistema, para de este modo ir conociendo las claridades de la contemplación, sus grados, la influencia de su misteriosa acción; y todo esto sin perder de vista la unidad viviente del principio supremo, de donde parte toda la energía sobrenatural.

De este modo la Escolástica aparecerá en ese método suministrando los principios en que se asienta el orden

místico. La Moral cristiana brillará así grandiosa en toda su integridad. La Ascética ocupará su lugar á manera de roca granítica que sirva de fundamento al edificio, tocando al suelo. Y la Mística brillará magnífica como cima sublime de toda la Moral cristiana.

Ni vaya á creerse que por este procedimiento se desdeñan las ventajas de la Casuística, puesto que habrán de tenerse en cuenta para la resolución de los casos prácticos que ocurran.

Un documento que vale por todos y á todos los supera, es seguir el orden y procedimiento que marcó en sus Obras el genio de Santa Teresa de Jesús, doctora mística y á la vez eminente tratadista con el magisterio infuso que de Dios recibió.

Sin afirmar que en la Santa está todo cuanto pueda decirse de la Mística, la experiencia de más de tres siglos enseña que los grandes adelantos que ha recibido la Mística, así en el fondo como en el método, sobre su magisterio se han fundado.

Sin salir de los Escritos de la Santa, sospecho que en ellos hay enterrados muchos tesoros que aún no se han explotado, pero que se podrán explotar en adelante, estudiando la Mística con más ahinco y método.

CAPÍTULO VI

El lenguaje tradicional en la Mística.

No es de pequeña importancia este último punto para evitar confusiones lamentables; y ésta es la causa por la cual parece oportuno seguir ahora las huellas marcadas por los mismos que han sido testigos de la tradición, bien que acomodándonos á las circunstancias de la época presente.

Prescindo ahora de Clemente, el gran catequista de Alejandría, porque aunque sus Obras nos ilustrarían no poco, pero no lo sería tanto que guardara proporción con el extenso análisis que previamente deberíamos presentar de sus doctrinas.

Así, pues, reservándonos esta importante tarea para más oportuna ocasión, pasamos desde luego á estudiar los anillos de la Tradición sobre los cuales no exista controversia.

§ I

LA TRADICIÓN DE LOS SANTOS PADRES

San Macario, monje de Egipto y digno discípulo de San Antonio, para declarar las excelencias de la oración

contemplativa, dice que las almas fieles y esforzadas «desean con perfección ser dignas de esa mística y secreta comunicación... fijos siempre sus ojos en el Esposo celestial» (1).

Y dejando á un lado otros innumerables pasajes, el Santo, después de ponderar y ensalzar los frutos de la vida mística sostenida por la generosa crucifixión y abnegación, no titubea en decir: «Oremos también nosotros á Dios con mucha caridad y esperanza que nos conceda la gracia celestial del don del Espíritu, á fin de que nos gobierne y nos dirija el mismo Espíritu con varias maneras de (espiritual) reposo... El Señor, añade por fin, prometió á todos los que crean en Él, y se lo pidan en verdad, que les concedería los misterios de la inefable comunicación del Espíritu» (2).

No es tiempo de saborear estas sentencias, dulces como la miel. Por ahora baste irnos fijando en el lenguaje que usó la veneranda Tradición para expresar la oración extraordinaria.

En una palabra, puede afirmarse en general que hay varios Santos Padres cuyo lenguaje, al tratar de la contemplación, no deja apenas nada que desear á los siglos posteriores por razón de su claridad y profunda exactitud.

Así, por ejemplo, San Gregorio Niseno, ora bosqueja y parece que señala los caracteres de la contemplación ordinaria (3), ora designa la contemplación negativa y en *tinieblas*, de tal modo, que al estudiarle parece estar

(1) P. G. Mign., t. 34, col. 544, homil. X.
(2) P. G. Mign., homil. XIX, col. 641
(3) De Vita Moysis, P. G., t. 44, col. 380.

leyendo algún trozo de la Beata Angela de Foligno (1). Apenas habrá un Santo Padre que haya descrito con tan vivos colores la escala mística de la ascensión á Dios (2), ni que haya enseñado tan perfectamente los sentidos espirituales de que el alma contemplativa se sirve para la unión mística deseada (3). Unas veces llama á la oración extraordinaria, *contemplación*, *teoría*, *especulación;* otras, *filosofía* altísima.

Como es fácil conocer por todo el contexto, estos grandes doctores usan el nombre de *filosofía* en un sentido del todo impropio, y de ningún modo para que de ahí se pueda inferir que el alto y sublime conocimiento de la Mística es propiamente filosófico. Es el mismo en que Fr. Luis de Granada llamó *filosofía* celestial á la doctrina que Jesucristo nos enseñó desde la cátedra del pesebre, y Fr. Luis de León llamó á la Mística de Santa Teresa *la más alta y generosa filosofía.*

Más propio es llamar á esa divina ciencia *Teología*, como la llamaron San Diadoco, San Efren, San Beda el venerable; y San Máximo llegó á decir que es el misterio de la verdadera Teología: como si la Mística fuera la única Teología, ó la Teología por excelencia.

De todos modos se podrá echar de ver que, si bien en los cinco primeros siglos se usaron varios nombres para designar la oración sobrenatural extraordinaria que tiende á la íntima unión con Dios, pero eliminado el de γνῶσις ó conocimiento por excelencia para evitar

---

(1) De Vita Moysis, Ibid, t. 44, col. 376 y siguientes.

(2) *Commentar in Cantic. Canticor*, per totum. Mign. P. G., t. 44, col. 756 y siguientes.

(3) Ibid. præsertim, col. 372 y siguientes.

toda confusión con la herejía del gnosticismo, al fin no hubiera sido temerario prever entonces que había de prevalecer el de la *Mística*.

Hubo también el hecho de que comenzando en el siglo VI á ser del dominio público las Obras del Areopagita, ya nadie titubeó desde entonces en atinar con el lenguaje clásico de la ortodoxia, que confirmaron San Gregorio el Grande y San Juan Clímaco en el mismo siglo, así como en el siguiente San Máximo, que tanto dió á conocer los escritos areopagíticos. Detengámonos algo en éstos.

Frente á las difíciles circunstancias suscitadas por el pseudomisticismo neoplatónico, nuestros apologistas cristianos tentaron dos planes. Uno fué presentar la verdad católica en toda su grandeza y hermosura, dirigiéndose á la inteligencia de cuantos quisieran tomar parte en la lucha. Otro fué empeñarse en confundir el pseudomisticismo alejandrino, con hacer ver que la Mística ortodoxa era la única que podía gloriarse de reunir en sí los elementos de orden, de sublimidad, de pureza de que los neoplatónicos vanamente hacían ostentación y alarde.

Este último plan de campaña sin duda debía ser muy eficaz.

Oigamos sobre esto al célebre Goërres: «Se necesitaba un hombre que, tomando la cosa por su base y reuniendo en un magnífico conjunto todos los varios elementos dispersos en el mundo pagano, levantase un monumento que pudiese oponerse con éxito á la escuela platónica. Este hombre apareció á principios del siglo V. Su obra debía ser mística, puesto que tenía por fin sondear los más profundos misterios de la doctrina cristiana. El

autor halló su base en el antiguo y el nuevo Testamento, interpretado por la Tradición cristiana. Y entre los autores sagrados debía adherirse con preferencia á San Pablo, el primero que descubrió la profundidad especulativa del dogma cristiano, y cuya conversión presentaba tantas y tan maravillosas relaciones místicas.

Así, pues, San Pablo fué saludado como el primer iniciador de las iluminaciones divinas y se creyó poder reconocer en San Dionisio Areopagita... el que había dado á la Mística su forma y su desenvolvimiento. El lenguaje estaba ya formado en esta escuela, y él no tenía que hacer más que añadir algunas palabras... que pudieran expresar el centro vasto y profundo de los misterios que habían de tratarse... Tales fueron los libros que entonces aparecieron bajo el nombre del Areopagita... Estos libros daban á la Mística especulativa una base sólida sobre la cual los siglos siguientes debían continuar el trabajo comenzado» (1).

Y en verdad que esos preciosos libros podían servir de base sólida para consolidar el lenguaje y las doctrinas de la Mística.

En efecto, este célebre doctor, en el cap. I del libro de *Ecclesiastica Hierarchia* insiste en las enseñanzas que se indicaron de Clemente Alejandrino, por estas palabras: «Mira, dice, no descubras los misterios santísimos; antes reverencia los arcanos de Dios, reservándolos intactos para que no lleguen á los profanos, y comunícalos tan sólo á los santos...»

---

(1) Goërres: *La Mystique divine, natur. et diabolique*, livr. I, chapitr. V (traducción al francés).

Y no se crea que este gran Doctor juzga á todos los cristianos en disposición de penetrar estos misterios de la ciencia mística que nombra expresamente en el primer párrafo; porque poco después aclara su pensamiento por estas palabras: «A decir verdad, uno es el misterio que desean todos los que son deiformes; pero de éste no participan todos de un mismo modo, sino que á cada uno le cabe en suerte por disposición de Dios...»

«Esta deificación, añade después, es común á todo el orden sacro; pero participan de ella en grado diverso: unos (los que gozan del ocio bienaventurado de la contemplación), de un modo más espiritual; á otros se les da lo que á los primeros, pero más simplificado, envuelto en variedad y multitud de signos, tal como se contiene en los sagrados Oráculos, acomodado á la capacidad de cada uno... Estos Oráculos los llamamos venerandos, principalmente, porque nuestros sagrados iniciadores inspirados de Dios nos enseñaron estar contenidos en las Sagradas Escrituras..., así como también aquellos otros que... de palabra..., sin escritura... enseñaron á nuestros maestros... Y no se crea que estos sagrados monumentos son instituídos para el bien común del orden sacro, ni que se comunican á todas las inteligencias, sino que se ocultan bajo ciertos símbolos sagrados, porque no todo sacerdote (debe conocer esos misterios), ni á todos corresponde esa (divina) ciencia...»

«No todo sacerdote, dice también, es llamado á esa ciencia (mística)»; y el mismo autor nos lo enseña con gran claridad después: «Esta (práctica) no se ha de guardar tan sólo á causa de los profanos, que á éstos ni siquiera los signos es lícito tocarlos (esto es conocerlos)... Por lo cual te has de persuadir... y persuadirás

lo mismo á otros... á tratar santamente las cosas santas, y á comunicar las cosas que divinizan á los divinos, las que perfeccionan á los capaces de la perfección, y las santísimas á los santos...» (1)

En varios otros lugares de estos libros se enseña la misma doctrina, v. gr., en el cap. I de *Mystica Theologia;* y para que se vea cuán exacta es esta interpretación, he aquí lo que el P. Cordier saca de estas enseñanzas: «Eso de que Moisés suba al monte (son palabras del texto areopagítico) *sólo con sacerdotes selectos,* y que *solo éntre en el torbellino*», significa que es de pocos subir á las alturas de la ciencia mística; puesto que todos los de la plebe fueron purificados, y todos oyeron el sonido de las trompetas, y vieron los relámpagos; y, sin embargo, á pocos les fué concedido subir al monte y ver á Dios. Así muchos viven también en la vía purgativa, en menor número son los que viven en la iluminativa, y muy pocos los que llegan á la unitiva. Porque Moisés solo (Exodi XX) se acercó al torbellino donde estaba Dios. Esta historia la aplica nuestro célebre autor al místico... que es recibido en el seno de la unión mística...» (2)

Ahora bien, conforme á estos fundamentos, y sobre las enseñanzas de San Gregorio el Grande, y de otros muchos Padres y escritores eclesiásticos, se continuó desenvolviendo en los siglos posteriores el lenguaje tradicional, seguido también en el siglo XII por la célebre abadía de San Víctor, representante de la Mística doctrinal; hasta que Santa Teresa de Jesús en el siglo XVI le fijó definitivamente.

---

(1) *De Ecca Hierarchia*, cap. 1, Mig. P. G., t. 3, col. 381 y siguientes.

(2) P. G., t. 3, Mig., col. 1.000 y siguientes.

§II

LA ETIMOLOGÍA

La tradición es la que en el orden de la más sublime espiritualidad, como en todas las demás ciencias, ha ido fijando el lenguaje clásico, porque la etimología no bastaba para adoptar la palabra «Mística».

Lo que conseguiremos con el auxilio de la etimología, será orientarnos acerca del sentido vago de esa palabra, para que después, en virtud de otros fundamentos, vayamos poco á poco atinando con la realidad que expresa esa palabra.

Una misma raíz μυ, del verbo μυεῖσθαι ó μυεῖν, que significa *cerrar*, la encontramos en las voces usadas para significar las cosas más distintas entre sí, como miopía, misterio, etc.

Mas no se crea por esto que la palabra «Mística» no expresa algo concreto y determinado, con tal que á la etimología se junten las enseñanzas de la tradición, la cual siempre que emplea dicha voz, pretende significar ó de un modo genérico las relaciones que median entre Dios y el hombre, y que consisten en una vida no sólo espiritual, perfecta y santa, sino también oculta, secreta y elevada sobre la ordinaria de los cristianos; ó de un modo particular ciertas comunicaciones divinas y misteriosas que los demás ni suelen recibir ni es necesario que reciban para alcanzar su último fin.

Así es verdad que la etimología inicia el conoci-

miento de la Mística; y la Tradición completa el pensamiento para la verdadera orientación.

§ III

SENTIDO ESTRICTO Y LATO DE LA PALABRA «MÍSTICA» RAZÓN DE MÉTODO

No obstante lo dicho, la verdad me obliga á confesar que la palabra *Mística* no siempre la han tomado los doctores en sentido tan estricto; porque á veces han designado con ella todo el conjunto de las vías espirituales, tanto las comunes y ordinarias, como las más elevadas y extraordinarias de santificación.

En lo que todos van conformes, y por eso no hay confusión para quien solícitamente busca la verdad, es en que la Teología mística estrictamente tomada, prescinde de lo que conduce á la adquisición de las virtudes por medio de la gracia ordinaria, todo lo cual pertenece á la *Ascética;* y se reserva para sí no más que la región por donde van las almas sometidas á la acción extraordinariamente sobrenatural de la Providencia.

Ya veo que no todos están conformes con los anteriores conceptos fundados en la doctrina universalmente abrazada, fuera de raras excepciones, de que no puede menos de admitirse distinción esencial entre la Ascética y la Mística, como se probará oportunamente con los tratadistas más exactos en la exposición doctrinal de este delicado punto. Mas aparte de esto, paréceme debiérase tener en cuenta tal distinción, al menos por los motivos siguientes: la razón de claridad y de

método lo persuaden; y hasta los mismos doctores que han tomado indistintamente la Ascética y la Mística, cuando llegan á exponer las vías del orden extraordinariamente sobrenatural, las designan comprendidas bajo el nombre de *Teología mística*, no sin advertir que entonces toman ésta estrictamente.

Así lo hizo el P. Fr. Felipe de la Santísima Trinidad (1), y con él otros varios escritores célebres, como Benedicto XIV (2) cuando enseña que la perfecta unión mística se encuentra regularmente en el perfecto contemplativo que ha sido elevado á la contemplación infusa (3).

En esta misma época dan la misma interpretación á la palabra «Mística» los escritores más notables, como el sabio alemán Kleutgen, S. J., que distingue así la Teología escolástica y la mística: «La primera, dice, llega á sus conclusiones, contemplando con la luz de la razón las doctrinas de la fe conocidas por medios sobrenaturales; al paso que la Mística sobre estas mismas doctrinas enseña lo que el alma conoce por medios no solamente sobrenaturales sino también extraordinarios» (4).

Lo mismo hay que decir de los teólogos modernos escolásticos PP. Cristiano Pesch (5) y el hoy Emmo. Billot (6), los cuales, al exponer la doctrina de los dones

---

(1) *Summ. Theologiæ mysticæ*, Prólogo, t. I.

(2) *De servor. Dei beatif.*, l. III, c. 26, n. 6.

(3) Puede consultarse sobre esto á Ribet, *La Mystique divine*, Introducción, § II.

(4) *Teología antigua*, vol. III, pág. 2, trat. I, pág. 54.

(5) Theolog., de *Virtutibus theologicis*, sect. IV, a num. 106 et seqqs.

(6) *Theolog. Commentar., de Virtutibus infusis*, p. 168 et seqqs.

del Espíritu Santo, los consideran, siguiendo á la Tradición, como la base y el fundamento de la *Teología mística*; del P. Duvois, Redentorista (1), y del tan conocido moralista Scavini (2), que siguió como el anterior las huellas de San Alfonso M. de Ligorio (3).

Excusado es alegar más testimonios de autores recientes, pues todos los amantes de la verdad tradicional siguen la misma senda.

Hasta las publicaciones enciclopédicas que no son torpes instrumentos del volterianismo y de la masonería representada en Cousin, como después se verá, respetan la tradición y la sana doctrina.

Muchos, siguiendo un camino enteramente opuesto á los que han tomado la Mística en sentido lato, han preferido reservar ese nombre tan sólo para las comunicaciones divinas que empieza á describir Santa Teresa en las Mor. 5.as de su *Castillo interior*.

Por nuestra parte nos atenemos al lenguaje de Santa Teresa, que al empezar á declarar las mercedes sobrenaturales que había recibido de Dios sin diligencia ni industria propia, y cuando todavía no podía ella referirse á los dones que corresponden á las 5.as Mor., puesto que aún no estaba perdida la memoria ni el entendimiento; con celestial candor dice: «Esto no era manera de visión, creo lo llaman *mística teología*» (4).

---

(1) *De Exemplarismo divino*. Obra que mereció á su autor una carta gratulatoria de Su Santidad León XIII.

(2) *Theolog. Moral.*, tr. v, disp. 2, c. 2, a. 1, § II.

(3) *Praxis confess.*, c. IX.

(4) *Vida*, c. X.

§ IV

MEDIO DE EVITAR CONFUSIÓN

Todo el conato posible se necesita para evitar confusiones en adelante. En prueba de ello, supongamos que leemos un libro que da á la Mística una significación lata y amplia.

Si entonces no tenemos en cuenta la distinción entre Mística estricta y latamente considerada, bastará esto para que, lejos de alcanzar claridad de ideas, nos figuremos que todo es Mística en nuestra alma, y atolondrados creamos recibir altas comunicaciones divinas, cuando en rigor vamos aún con gran trabajo haciendo la meditación discursiva.

Ni le parezca á nadie que es soñado este recelo. Todos saben qué sentido tan amplio da San Francisco de Sales á la Teología mística (1). ¿Qué conviene, pues, hacer? No es difícil.

Que entre los varios grados en que este Santo clasifica su Teología mística, que comprende hasta la meditación y la oración en general, estudiemos aquellos en que nuestra industria y diligencia tiene lugar, primero meditando (2), y luego sin discurrir, pero previo el discurso anterior para la contemplación ordinaria (3), hasta que lleguemos á un grado en que no caben ya nues-

(1) *Trat. del Amor de Dios*, l. VI.

(2) Véanse los dos primeros capítulos de dicho lib. VI.

(3) Los cap. siguientes hasta el 7.º del mismo libr.

tras diligencias, según lo explica el mismo santo Doctor más adelante (1).

No veo otro procedimiento para que se desvanezcan las ilusiones, y para que los tratadistas den muestras de que en todo su estudio lo único que se busca es la verdad, desechando todo prejuicio.

He puesto un ejemplo, y pudieran alegarse otros muchos, para que no juzguemos ser muy sublime oración la que no pasa de ser muy sencilla y ordinaria.

§ V

SENTIDO ESTRICTO DE LA PALABRA «MÍSTICA».—SU UNIDAD CONSECUENCIAS.

Resulta de lo expuesto que la tradición atestiguada por nuestros Doctores, cuando se han propuesto declarar el sentido estricto de la palabra *Mística,* designa las relaciones sobrenaturales, secretas, habitualmente invisibles á la misma conciencia refleja, por las cuales eleva Dios á la criatura sobre su esfera, y la introduce en un mundo superior, á donde es imposible subir por las fuerzas naturales (2) y aun por las ordinarias de la gracia.

De aquí se sigue que no hay más que una sola Mística, como no hay más que un solo Dios y una Religión. Por donde se ve que, para designar la Mística verdadera, no es necesario apelativo alguno; y por esta razón, no sólo juzgo impropio el título que puso á su obra el

---

(1) Cap. 7.º y siguientes.

(2) Ribet: *La Mystiq. divin.*, Introd., § II.

insigne alemán Goërres, *La Mística divina, natural y diabólica*, sino que también juzgo redundante el título que puso á la suya el mismo Mr. Ribet, *La Mystique divine*. Este mismo ilustre autor lo reconocerá considerando lo que escribe contra Goërres: «El primer carácter, dice, de la Mística es que sea sobrenatural; sólo Dios, por consiguiente, puede ser su autor; la verdadera Mística es esencialmente divina» (1). Luego diciendo Mística, basta; no hace falta añadir divina.

§ VI

EL SABIO PADRE WEISS

No acierto bien á comprender cómo escritores de gran valer, ciencia y autoridad han podido presentar en sus obras una Mística *puramente natural*.

Me adelanto á reconocer que esos preclaros autores católicos no pretendieron con tales afirmaciones cosa contraria á la verdadera naturaleza de la Mística; de otro modo no sería oportuno ahora mencionarlos, y sí cuando se trate de la noción de la Mística.

Lo que ahora juzgo oportuno presentar á la consideración del lector es cuánto se opone á la Tradición, sostener, como lo hace el docto apologista católico Padre Weiss, de la insigne Orden de Santo Domingo, que existe una Mística *natural*, que en el paganismo hubo una viva tendencia *natural* hacia la Mística, que se da una *base natural* de la Mística (2).

---

(1) Ibid., XII.

(2) *La perfección*, part. I, conf. I.

Repito que estas afirmaciones, si bien se considera la mente del sabio autor, tienen sana interpretación; pero también hay que añadir que van contra el lenguaje tradicional. ¿Cuándo los representantes de la Tradición católica llamaron Mística á tan poca cosa?

El escritor alemán explica así todo su pensamiento: «Cuando uno se contenta sencillamente con tomar en serio las exigencias de la razón y de la conciencia; cuando, en otros términos, admite y practica en todo su rigor lógico los principios de la Moral puramente natural, se halla ya por lo mismo en el terreno de la Mística» (1). Y así afirma que la inclinación hacia la Mística no hay que buscarla sólo en el Cristianismo, sino que existe allí donde se encuentre todavía un resto de naturaleza sana y vigorosa, ó donde se manifiesten esfuerzos un poco generosos para llegar al bien (2). ¡Ay de la Mística si á eso se pudiera reducir!

No dice ciertamente el P. Weiss que pueda desenvolverse con la base natural antes indicada; antes asegura que esta Mística natural ofrece grandes peligros, si no se agregan los auxilios sobrenaturales; pero á esa vaga tendencia, á esos anhelos puramente naturales, ¿quién los llamó jamás *anhelos místicos?* ¿Qué se logra así más que introducir confusión y desorientar á los que pretendan estudiar la Mística?

Sólo una excusa pone á tan recomendable apologista á salvo de censuras: quiso él como entusiasta generoso y ardiente atraer á varios que distan mucho de nuestra

---

(1) Ibid., n. 4.
(2) Ibid.

fe, y para esto quiso como decirles: «Admiraos: sois hasta místicos, no estáis tan lejos de nuestro campo; empezad ahora por iniciaros en el Cristianismo.»

La verdad: harto sabía, por la experiencia que me había ofrecido la historia del siglo XIX en España, que la Mística no puede ser arma de la Apologética en favor del Catolicismo contra los incrédulos; pero, de no saberlo, me lo enseñaría un escritor de tantos vuelos y de tan generoso arranque como el P. Weiss.

Lo peor es, á mi humilde juicio, que estas afirmaciones de sabios católicos autorizan aparentemente: de una parte á los hombres más distantes de la fe y de la razón, para que aun siguiendo encastillados dentro de su neopaganismo, se tengan por religiosos y místicos y se pregonen tales dondequiera que hablen ó escriban; y de otra parte á que algunos católicos, sin recelo alguno, al enumerar los místicos de otras edades, barajen y junten como á hermanos, á los genios portentosos de la Mística ortodoxa con los más furiosos dementes de la especie humana.

Por lo que toca á los primeros, y concretándonos á España, sabido es que los discípulos de Krause quisieron ser tenidos por místicos hasta el punto de que, entonces mismo cuando escribían páginas dignas de un presidio, se atrevían á decir que el hombre abismado en el seno de lo divino, siente á Dios, y alcanza su intuición y eleva su oración al ser indeterminado y abstracto que llamaban dios por irrisión.

Tales doctrinas ya se ve cómo hay que calificarlas; pero contestarán sus defensores, si tienen en cuenta lo que dice el P. Weiss: «Caminamos sobre el terreno de la Mística, conservamos su base natural, nos inclinamos

hacia la vida interior, nos elevamos... Bien que no sea tanto como decís que se elevan vuestros héroes, los Ignacios y Teresas, lo cierto es que nadie podrá negarnos que esfuerzos generosos nos levantan á conseguir un bien que quizá algún día nos coloque al nivel de los genios cristianos, y quizá sin los peligros á que ellos estuvieron sujetos.» ¿Qué podría contestárseles?

§ VII

OTRAS CONSECUENCIAS

La verdad es que si pudiera prodigarse, tanto como algunos dicen, el calificativo de *místico*, ¿quién podría negárselo á los platónicos y neoplatónicos?

Antes, sin embargo, de pasar adelante, y á fin de que se vea que no incurrimos en exageraciones, advertimos desde luego que la Providencia sobrenatural de Dios no está circunscrita á los estrechos límites de nuestro pobre criterio; y así pudo muy bien Dios por medios extraordinarios iluminar las inteligencias de los sabios de la gentilidad, aunque por otra parte no llegasen éstos á poseer el don de la fe divina.

Tal es, según parece, la suma afirmación con que podrán ser benignamente juzgados los más conspicuos filósofos de las escuelas de Grecia y Alejandría, sin que por eso tengamos derecho á sostener que llegaron á alcanzar las sublimes excelencias del Cristianismo. Se atreverán á tanto ciertos críticos modernos de alto vuelo, y cuyos ideales son desconocidos; mas á tal extremo, por dicha nuestra, no hemos de aventurarnos los que

fuimos educados en los países donde todavía impera el lenguaje ortodoxo.

Recordamos á este propósito el sabio artículo publicado recientemente por el muy docto P. Leonc. de Grandmaison (1), S. J., y que hacemos nuestro sobre todo en la parte que se refiere al punto que ahora nos contentamos con indicar. Nadie, pues, tendrá derecho para juzgar que nos dejamos arrastrar de añejas exageraciones.

A pesar de lo dicho no podemos transigir con el lenguaje de los que no tienen inconveniente en decir que la Mística, la que los Santos Padres consideraron como la quinta esencia de la Moral católica, se arraigó y floreció entre los gentiles.

Júzguese, pues, ahora si podremos estar conformes con el mismo P. Weiss, cuando afirma que «con razón se ha dicho de Platón que podría encontrarse en sus Obras, ó por lo menos deducir de ellas, las enseñanzas fundamentales más importantes de la Mística» (2).

La verdad es que á los católicos nos interesa negar esos conceptos, tanto como á la crítica incrédula interesa sostenerlos.

Veamos ahora brevemente qué sesgo tomó esta cuestión desde últimos del siglo XVIII.

---

(1) *Recherches de Science religieuse*, n. 2, Mars-Avril, 1910, *L'élement mystiq. dans la Relig.*, p. 180 et segs.

(2) Ibid.

§ VIII

LA PALABRA «MISTICISMO»

El hecho es que la palabra «Mística», á medida que los católicos han ido declinándola, unos por *prudencia*, y otros por pusilanimidad, debió sonar por cierto con tan poderoso encanto en los oídos de muchos no del todo conformes con las tradiciones católicas, que desde hace más de un siglo en revistas, diarios, folletos, libros de filosofía, de artes, de literatura, de religión, en conferencias, en discursos académicos, en ateneos científicos, en todas partes...; si no oyen ese sonido mágico, paréceles todo desabrido, y que no se dice la última palabra de la ciencia. Es que llegó á la Mística el turno que antes y después ha cabido en suerte á otras no menos seductoras de libertad, progreso, democracia...

Hoy los que conscientemente viven alejados de la influencia de la Religión, danse á llenar el vacío de su alma con algo que por una parte á nada obligue en la práctica, y por otra en apariencia les contente y les dé colorido de hombres de religión y hasta de piedad interior que se estremece y extasía.

Y este doble fin lo alcanzan á medida de su deseo con una máscara de religión vaga é impalpable que no entiendan más que los *iniciados*, y por lo mismo inaccesible al vulgo de los creyentes.

Verdad es que la palabra *Mística* no se prestaba del todo á tales cábalas; y de aquí el que se buscase un término equivalente á ser posible, y al mismo tiempo

más acomodaticio para alucinar, de tal suerte que no fuese difícil darle carta de naturaleza, no sólo en los antros, sino hasta en la región serena de las ciencias, de la filosofía, del arte, del hogar, de los mismos templos.

Atestigua la historia que, después de sortear algún pequeño ensayo con la palabra Mística, sin el éxito apetecido, la sustituyeron con la de *Misticismo*, hecha como de encargo para sus designios.

Desde entonces, es ya cosa sabida: pocos son los escritores que usan de la palabra «Mística», si no es cuando se ven como precisados á ello por tratarse de muy altas y sobrenaturales comunicaciones con Dios; pues entonces se resignan á tomarla en su boca, como por fuerza.

Fuera de eso, juzgan por de mal gusto emplearla, y acuden á la de *Misticismo*.

Así se explica que apenas haya uno de esos diccionarios ó enciclopedias hechos como de encargo para combatir á la Religión, en que no se dediquen muchas páginas á explicar, según el criterio racionalista, lo que es el misticismo, tomando por maestro á Víctor Cousin.

Hay en cambio no pocos diccionarios apologéticos de la Religión que no incluyen la palabra «Mística»...

Por lo que toca á los diccionarios de las Academias más célebres de Europa, no omiten ni una ni otra palabra; pero es de observar cómo son reflejo de las ideas modernistas dominantes en cada nación, y en gran parte al menos favorables á las teorías de Cousin, como se puede ver en el diccionario de la Academia Francesa.

§ IX

LOS PLANES DEL ECLECTICISMO FRANCÉS

No debo pasar en silencio que la palabra «Misticismo», sobre ser casi desconocida entre los antiguos maestros de la vida espiritual, según el sabio obispo de Maguncia, Dr. Hafner, significa lo contrario á la de Mística.

La formación de la primera ha sido como la de tantas otras que expresan un sentido vicioso, contrario al significado por la palabra de donde se derivan. Siempre, ó con mucha frecuencia al menos, que el espíritu moderno añade al lenguaje antiguo palabras nuevas derivadas de las antiguas que usaron en sentido propio sabios católicos, dándoles la desinencia de *ismo;* bien puede decirse que el sentido de tales palabras derivadas con esa desinencia es vicioso y contrario, por consiguiente, á la voz primitiva. Así la palabra *naturalismo* significa corrupción de la naturaleza; *realismo* la realidad degradada en el arte, etc.

A este tenor, la antigua y delicada de Teología mística usada por Santa Teresa, ha sido convertida en la de *misticismo.*

No niego que alguno que otro escritor católico, verbigracia, Fenelón, en el panegírico de Santa Teresa, usara del término *misticismo;* mas lo que parece probable es que Mad. de Stael fué quien primero la aventuró para indicar la disposición religiosa que según ella

domina sobre todo en Alemania, si hemos de asentir á lo que escribió el P. Bonniot (1).

No juzgo de tanta previsión á esta escritora, que se adelantara á fomentar las tendencias modernistas; pero el hecho es que, una vez aplicada esa voz en el sentido expuesto, la adoptaron como un tesoro para sus planes los corifeos de la impiedad, guiados por el masón Víctor Cousin á principios del siglo XIX.

Fácil debió serles conocer la importancia y la influencia de la Mística en el orden sobrenatural. Y de aquí los formidables ataques de la impiedad contra ella. Pocos de sus profanadores debían saber acaso la trascendencia de sus ataques; pero sin duda la conocía bien el gran enemigo de las almas, que los inspiraba.

Tocóle en suerte sin duda á Cousin iniciar y dirigir al principio esta campaña; y, en efecto, él fué quien fundó escuela contra las tradiciones de la Mística.

El arma de que se valió para sus planes fué sostener que se debe evitar como un gran peligro el que las almas, fatigadas por crueles decepciones, caigan en el *misticismo* con detrimento de la filosofía. Y, para colmo de su perversidad, atribuye á ese misticismo falso y contrahecho que él inventa lo que es el mismo Cristianismo, para que los lectores saquen la consecuencia que no se atreve á sacar su hipocresía, de que el Cristianismo es falso y digno de desprecio. Así argüía el sabio obispo de Poitiers, Monseñor Pie, para prevenir á su clero y fieles contra tan arteras y criminales ase-

(1) *Civiltá Cattolica*, serie X, t. 10.

chanzas, fundadas, en gran parte, sobre el uso de la palabra *Misticismo* (1).

§ X

LA EJECUCIÓN DEL PLAN DE COUSIN

Para llevar á cabo este plan, Cousín puso de moda disertar y escribir de misticismo. Y hubo quienes en esta campaña secundaron tan odiosos planes.

Es de ver cómo los sectarios en sus asambleas enardecen á sus adeptos usando esa palabra mágica, si es que no usan también de algún pasaje de Kempis, torcido á su manera; cómo el racionalismo investiga con soberbios alardes los orígenes, la naturaleza, los procedimientos del misticismo en todas las religiones; cómo los filósofos inquieren las huellas del misticismo, *inventado por ellos*, en ortodoxas escuelas filosóficas; cómo los artistas (iniciados) se atreven á identificarse, ó poco menos, con los místicos. A la verdad, enternece verlos salir de sus estudios y museos, y, arrasados los ojos de lágrimas, dirigirse al templo, y allí querer dar el abrazo de amistad á los extáticos amadores de Dios, diciéndoles con tortura: «Somos hermanos; la inspiración divina os guía, también á nosotros. La luz divina se refleja en vuestra frente, reverbera en la nuestra. Sois el genio, también nosotros. Os arrebata el éxtasis, nuestras más admirables concepciones son debidas al éxta-

(1) *Œuvres de Mons. Pie*, t. II, p. 365 et seqqs.

sis.» Y si esto pasa dentro de los muros de un templo, ¿qué no sucederá dentro de un cementerio? Que si una dama, oyendo, por ventura, las mismas armonías que en la ópera la hicieron experimentar placer, ó reproduciendo los melancólicos recuerdos de la muerte, derrama una lágrima que no sabe á qué causa atribuirla, saldrá tan satisfecha creyendo que ya es mística.

Tales confusiones, ¿no es verdad que se deben, en gran parte, á la palabra *Misticismo* y á su significado?

No se crea, sin embargo, que desechamos por completo la palabra *Misticismo*. Su uso es muy legítimo para significar ciertos sistemas antifilosóficos que buscan por el sentimiento la manera de llegar á la verdad divina y á la posesión de los otros conocimientos que el hombre necesita.

Á este error bien se le puede llamar *misticismo*, como se denomina ontologismo el sistema que pretende llegar naturalmente á la intuición de Dios.

PARTE SEGUNDA

LA CONTEMPLACIÓN ORDINARIA

CAPÍTULO PRIMERO

Razón de método.

Por más que la meditación sea, entre todas las especies de oración mental, la más necesaria y accesible á los cristianos, no es nuestro plan tratar de ella en particular; mas no se juzgue por eso que ya hemos de pasar desde luego á exponer la oración propiamente mística.

La Providencia de Dios ha establecido una escala espiritual intermedia, que ni es meditación propiamente dicha ni tampoco estrictamente mística. Por otra parte, no es justo que prescindamos de ella por el gran provecho que puede resultar á las almas, porque suele omitirse ó al menos no tratarse siempre con el interés proporcionado á su importancia, y en fin, porque ofrece arduas dificultades; pero hoy ese estudio es preciso, además, porque no faltan quienes más ó menos niegan que tal oración exista, al menos en la práctica.

Entremos, pues, de lleno en este estudio, por ventura el más importante de cuantos en estas páginas aparezcan; razón por la cual será indispensable proceder con la mayor solidez, y por lo mismo con cierta lentitud.

§ I

LA FE, MEDIO NECESARIO PARA QUE EL HOMBRE SE UNA CON DIOS.—CONSECUENCIA PRÁCTICA IMPORTANTÍSIMA

La dicha del hombre consiste en que se una á Dios, de donde procede, y en quien ha de encontrar su último fin y centro. Pero la divina misericordia no se contenta con acercarle á sí de cualquier modo, sino por la fe sobrenatural y divina; así lo enseña San Pablo: «*es necesario*, dice, *que crea que existe Dios*, aquel que se acerca» o quiere unirse á Dios (1).

De aquí sale un rayo de apacible luz y de consuelo para nosotros; y es que, si fuera de la caridad y de la fe divina, ninguna luz para el cristiano viador guarda proporción con la gloria, las revelaciones, las visiones y locuciones divinas, que por su naturaleza no son actos de caridad ni de fe católica, nunca serán medio proporcionado ni, mucho menos, eficaz para la unión con Dios.

Más aún: hay un cúmulo de dones llamados místicos y que deben considerarse como la expansión del amor divino para con sus almas predilectas en este destierro, los cuales como que nos dan á entender que el corazón

(1) *Hebr*, XI, 6.

divino no sufre dilación en demostrar que ama; y sin esperar hasta el cielo, de paso al menos se comunica en esta vida con anhelo vehemente. Pues bien, esas divinas comunicaciones, muchas de las cuales son delicadas confidencias del divino amor, preceden ó acompañan ó siguen al acto de fe y de caridad ardientes y sublimes, porque son como un mundo portentoso de prodigios que flota y gira sin conocida regularidad en torno de un núcleo central potente, fijo y luminoso, que se llama la *contemplación;* pero el fondo, el eje de este mismo núcleo central es la fe y la caridad, sin las cuales no hay firmamento en el orden contemplativo y místico.

§ II

LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA.—SU INFERIORIDAD COMPARADA CON LA FE

Hecha, pues, abstracción de todas las divinas comunicaciones que no sean ó no vayan esencialmente acompañadas de la luz de la fe que nos salva, preciso es entender además que, como enseña Santo Tomás (1), de dos maneras podemos aprovecharnos de esta preciosísima luz: la primera es, cuando supuesto este apoyo sobrenatural, usamos de la razón para persuadirnos á abrazar con más firmeza todas las verdades de la misma fe divina; no ciertamente para que la fe se funde en nuestra razón, sino para que de ésta sea servida y venerada.

---

(1) D. Thom., I, q. 1, art. 8, ad 2.um

Cuando así se procede con humildad y espíritu, brilla como hija también del cielo la teología escolástica, pero no con aquellas prerrogativas y excelencias que necesita el hombre de oración para unirse con Dios; porque entonces la luz de la razón que allí se mezcla para escudriñar la divina luz incomprensible, puede engañarnos y cegarnos, como enseña el mismo doctor angélico (1), que añade en otra parte (2) para nuestra cautela, que esto puede suceder, no sólo en nuestra razón inferior que considera las cosas humanas, sino también en la razón superior que contempla las divinas y eternas.

No así cuando nos aprovechamos, continúa el mismo Santo doctor (3), de la luz de la fe, sin discurso ni inquisición, tal como ella es en sí misma, que no es discursiva ni estriba en raciocinios, sino puramente en la divina revelación hecha á los apóstoles y profetas, que son el fundamento puesto por Dios sobre la piedra angular, que es Jesucristo; porque entonces se recibe la verdad divina en toda su pureza (4), como luz blanca que llega hasta nosotros sin descomponerse en prisma alguno humano de la imaginación ni de la razón, únicas oficinas que, por otra parte, dan albergue al espíritu del engaño y la mentira.

Y puesta así el alma en sencillo y humilde acto de fe, se desnuda en cierto modo de su condición humana y se viste de la dignidad y oficio de ángel; sale de la tierra y de la vida del destierro y del tiempo, y penetra en el

(1) D. Thom., I, q. 1, art. 8, ad. 2.um
(2) Quodlibet. 3, art. 26.
(3) Lug, cit. de la Suma teológ.
(4) 2.a 2.æ q. 180, a. 6, ad 2.um

paraíso con vistas á la gloria eterna (1); porque, como añade el ángel de las escuelas, se reduce de la multiplicidad á la unidad; de la vida errante y de dispersión á la vida de la unidad; en una palabra, entra en la morada de la contemplación, ya ordinaria, ya extraordinaria, según los divinos designios (2).

§ III

LA ABSTRACCIÓN. — LA CONTEMPLACIÓN EN GENERAL.— EL CONOCIMIENTO DE DIOS POR NEGACIÓN.—ÁLVAREZ DE PAZ

Causa admiración ver cómo el alma creyente se va purificando y abstrayendo de todo cuanto hay fuera de la unidad absoluta de Dios, y cómo allí escondida conoce mejor, mucho mejor que los del mundo, las cosas de la tierra, y cómo ella ¡cosa extraña! viviendo en una región que es toda celestial y divina, se unifica, no sólo en el orden moral, sino también sobre el orden psicológico, sin que sean propiamente y en el orden natural psicológicas en modo alguno sus operaciones, por cuanto

---

(1) D. Thom. in 1.ᵘᵐ Sentent. dist. 35, q. 1, a. 2; et in 3.ᵘᵐ Sent. dist. 15, q. 5, a. 3.

(2) In 1.ᵐ Sentent., dist. 17, q. 2, a. 2.

Baste decir por ahora sobre esto, para evitar confusión, hasta que se declare la naturaleza de la contemplación ordinaria, que no podemos estar conformes con la opinión de Fray José del Espíritu Santo, que afirma ser uno mismo el hábito de esta contemplación y el de la teología escolástica. La razón se expondrá oportunamente.

embiste sus potencias luz peregrina del cielo que levanta toda su maravillosa actividad á un mundo sobrenatural desconocido de la humana sabiduría.

Figúrome que para penetrar en el templo de la divina contemplación tiene Dios dispuestas misteriosas purificaciones, como las había ordenado para entrar en el templo de Jerusalén.

Y las hay, en verdad; porque puesta ya el alma dentro de la morada de la fe, va desasiéndose y arrancándose de las cosas y hasta de las sombras y especies imaginarias é intelectuales del mundo visible.

Esta doctrina tan primorosamente bosquejada por nuestros grandes clásicos, supone otra no menos importante: la místico-escolástica, que afirma que si á Dios le conocemos por *afirmación*, esto es, atribuyéndole, bien que en grado eminente, las perfecciones de las criaturas, mejor y con mayor sublimidad podemos conocerle por *negación*, es decir, cuando perdiendo de vista todo lo criado, subimos en el silencio de la oración á las alturas donde encontramos á Dios como escondido. Porque, como dice el P. Alvarez de Paz, allí el alma, cuanto menos percibe de las criaturas, tanto más se enardece en el amor de Aquél á quien parece que toca y siente con su entendimiento (1).

Y no vaya á juzgarse que este concepto de Dios por negación, niega la realidad divina, sino que es todo lo contrario. Sucede aquí, si bien se considera, lo que con frecuencia vemos en el orden mismo natural; porque así como el artista que labra un trozo informe de mármol para formar en él la imagen de Jesucristo, aunque

(1) *De perfecta contemplatione*, lib. v, part. i, apparat. iii, cap. vii.

primero, lejos de añadir parte alguna, lo que hace es arrancar y remover partes del material, hasta que aparece bella la escultura deseada (1), así aquí el contemplativo hace abstracción de lo criado, y no por eso queda vacío su entendimiento, sino que alcanza por esa abstracción un concepto de Dios altamente positivo (2).

Y entretanto va el alma, como quien se aligera de los harapos que la cubren, abstrayéndose y simplificándose y unificándose en Dios, su único centro; y es verdad lo que dijo Castiglione, que «por este proceso adelante, llega el alma á estar ciega para las cosas terrenales; y alguna vez, cuando las virtudes ó fuerzas que mueven al cuerpo, se hallan por la continua contemplación apartadas de él ú ocupadas de sueño, quedando ella entonces desembarazada y suelta dellas, siente un cierto ascondido olor de la verdadera hermosura angélica; y así arrebatada con el resplandor de aquella luz, comienza á encenderse y á seguir tras ella con tanto deseo, que casi llega á estar borracha y fuera de sí misma por sobrada codicia de juntarse con ella, pareciéndole que allí ha hallado el rastro y las verdaderas pisadas de Dios, en la contemplación del cual, como en su final bienaventuranza, anda por reposarse...» (3)

---

(1) Véase el mismo Álvarez de Paz lug. cit.

(2) Ibid.

(3) *El Cortesano*, traducido por nuestro *Boscan*; Cf. *Ideas estéticas* de Menéndez Pelayo, t. 2, p. 67 y siguientes.

§ IV

DOS ESPECIES DE «CONTEMPLACIÓN»

Esta contemplación divina en que el alma se va desembarazando de lo visible y de sí misma, para llegar á unirse con Dios, es de dos especies. Por ahora, baste recordar lo que dice el docto P. Alvarez de Paz (1): que la oración inferior, alcanzada con el auxilio de la gracia común, mediante el trabajo propio y la industria de la meditación, aunque es en gran manera obscura y confusa, basta, sin embargo, para llenar de luz el entendimiento é inflamar la voluntad en afectos ardentísimos de amor á Dios. Pero la contemplación más sublime que se alcanza, dice, en virtud de gracias extraordinarias, es sin comparación más preciosa y excelente, á medida que Dios derrama, benéfico, sobre el alma sus dones altísimos, y el alma remueve los obstáculos que se oponen á la acción misericordiosa de Dios.

En conformidad con este método del P. Alvarez de Paz y de otros muchos antiguos y modernos, creemos muy oportuno al presente, para conocer mejor la contemplación ordinaria, compararla algún tanto con la mística, cuyos caracteres resaltan más.

En el acto de la contemplación ordinaria, para ser formalmente tal, no influye sino virtualmente el discurso; en la extraordinaria, que es la estrictamente mística, el discurso desaparece por completo para dar paso á la intuición desembarazada y libre, que se parece más á

1) Ibid.

la vida de los ángeles que á la condición de los viadores.

En la ordinaria las especies que fecundan el entendimiento, este mismo se las va elaborando; mas en la mística, Dios, próvido y misericordioso, las infunde de nuevo, ó por lo menos las ilumina y decora con nuevos primores y realces de gracia.

Sucede aquí en un orden muy elevado lo que se verifica cuando, por ejemplo, un niño que aprende los rudimentos de la pintura, bosqueja algo con trabajo, y después un gran artista pone su mano en ese miserable bosquejo, dándole colorido, encanto, y en cierto modo vida, hasta el punto de que parece que palpita y se destaca del lienzo. Aquí el artista que restaura el tosco bosquejo del alma es el mismo Dios para los fines altos de su Providencia y de su amor.

Y todavía se necesita más para alcanzar la vida mística. Si hemos de conocer una obra de arte, v. gr., un primoroso lienzo, no basta que éste se halle profusamente iluminado; es preciso, además, que la potencia visiva lea con perfección en lo material del cuadro, y que, una vez percibido el ideal del artista, sienta el espectador como él y saboree con cierto gusto estético las bellezas, y contemple las maravillas combinadas de luz y de sombras, hasta aprender la unidad que fulgura en todo el conjunto.

En nuestro caso, ya damos por supuesto que está primorosamente iluminado con luz del cielo el espectáculo que ha de ser objeto de la contemplación. Pero falta entender cómo el místico puede próximamente leer dentro de los arcanos de Dios.

Estudiemos, pues, este misterio, para conocer cuánto dista la contemplación ordinaria de la mística.

CAPÍTULO II

Lo que se entiende por contemplación no mística.

§ I

NECESIDAD DE TRATAR HOY ESTE PUNTO.—EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Hasta ahora apenas había sido necesario dilucidarla más que como se disertaba en las escuelas sobre verdades que todos admitían, para que resplandeciesen cada día con nuevo brillo.

Hoy no es así; á fines del año 1903 se dieron á la estampa dos libros: uno con el título de *La science de la priere, par le père Ludovic de Besse, frère mineur capucin;* el otro, con el siguiente: *L'état mystique, sa nature, ses phases,* y cuyo autor es el abate A. Saudreau.

Sin otros antecedentes acerca de tan respetables y doctos escritores, bástame su carácter sagrado para que los venere. Ambos autores sostienen que no hay otra contemplación que la mística (1).

(1) El abate Saudreau no deja de indicar, en otra de sus obras, *Les grades de la Vie spirit.*, que en rigor se puede admitir teóricamente contempla-

Es preciso, ante todo, exponer clara y exactamente lo que entiendo por esa contemplación, que *afirmo no ser en modo alguno mística;* porque todos conocen que si no se expone bien de qué se trata, hay gran peligro de que, demostrado lo que se pretende, haya quien diga que nuestro trabajo es inútil y que carece de objeto.

No juzgue el lector ociosa esta prevención. Ya tendremos ocasión de admirar la alta estima en que la escuela á la cual dirijo estas observaciones, tiene al célebre Bossuet; y, sin embargo, después de afirmar este gran sabio un género de oración que, como veremos á su tiempo, no es sino la contemplación que defendemos, Mr. Saudreau sale del paso diciendo: «La oración de simplicidad descrita por Bossuet es mística» (1).

Es cómodo expediente para resolver cualesquiera dificultades, salir con que el elemento místico es insensible, y que no se le conoce más que por los efectos (2); y así, que basta que un alma en la oración haya recibido grandes luces y haya sido elevada á un amor perfecto, para que se pueda asegurar, con más fundamento que con todos los demás caracteres señalados por casi todos los doctores, que esa alma ha sido de las fieles y generosas que el Señor ha enriquecido con la Mística, puesto que ha recibido la íntima iluminación y la caridad intensa que sobrepujan á los esfuerzos humanos (3). Y gracias que no baste, como el mismo autor

---

ción no mística, pero que apenas la hay en la práctica, y cuando la hay, carece de importancia. Vamos á estudiar si es así ó no.

(1) *L'État mystiq.*, pág, 208.

(2) Idem, obr. cit., pág. 114.

(3) Ibid., al final.

indica, el que esa misma alma haya deseado el cielo, puesto que según él, muchos entre los Maestros señalan también el deseo del cielo, como uno de los caracteres de la verdadera contemplación (1), no de cualquiera especie, sino precisamente *mística*.

Colocado un hombre en esta posición, ¿es por alguna parte vulnerable?

Ya vendrá el momento oportuno de afirmar que los caracteres esenciales de la Mística no son tan vagos é insensibles como se nos quiere asegurar; que si así fuera, otra consecuencia debería inferirse: la identificación de la vida mística con toda la vida espiritual ó la negación rotunda de la Mística, puesto que todos esos caracteres pueden encontrarse dentro de la vía espiritual ordinaria.

¡Tanta verdad es que con frecuencia se rebajan las cosas más sublimes, con ponerlas al nivel de todos, y así quedan los dones más altos reducidos á la esfera común y ordinaria!

Para obviar este inconveniente, no veo otro procedimiento que fijar el sentido de lo que se ha entendido hasta ahora por contemplación no mística, admítase ó no, por de pronto, su existencia.

---

(1) Véase otra obra del autor que en este repetido lugar cita él mismo en comprobación de su doctrina: *Vie d'union à Dieu*, n. 210.

§ II

DEFINICIÓN DE LA CONTEMPLACIÓN NO MÍSTICA. BENEDICTO XIV.—MR. RIBET

Benedicto XIV, cuya autoridad, aun como doctor privado, es irrecusable, enseña lo siguiente: «Los místicos señalan dos especies de contemplación: una *adquirida* y otra *infusa*...» Para definirlas ambas, sigue al docto cardenal Braucati de Lauria, que afirma (1): «Acerca de si hay ó no estas dos especies de contemplación, una adquirida y otra infusa, no hubo cuestión alguna entre los antiguos contemplativos y teólogos místicos, porque las admitían ambas. Con quienes hay cuestión es con algunos modernos, que piensan no se da otra que la infusa.» Este docto escritor, después de poner fuera de toda duda la contemplación no mística, presenta sus caracteres esenciales, y en consecuencia da de ella la definición siguiente: «Es, dice, la que se alcanza con el propio trabajo y diligencia, bien que mediante el auxilio de la gracia.» Y Benedicto XIV abraza la misma doctrina (2).

En cuanto á la substancia todos los doctores y tratadistas están conformes, cuando quieren explicarnos lo que la tradición entiende y ha entendido de la contemplación no mística, llámese por ahora como se quiera.

---

(1) *De oratione christiana*, opusc. IV, c. 4.

(2) *De Serv. Dei beatific.*, lib. 3, cap. 26, n. 7.

Mr. Ribet compendia esta explicación en las palabras siguientes (1): «Consiste (dicha contemplación) en una mirada sencilla y admirativa sobre una verdad en que antes se haya ejercitado el alma por la meditación; pero que mediante la luz divina de la gracia *(ordinaria* se entiende, porque, como añade después el mismo autor, no excede las leyes regulares de la Providencia), resplandece con tal claridad que suspende el trabajo discursivo del alma.» En una palabra, á diferencia de la mística, se alcanza con los esfuerzos de la propia industria y diligencia.

De donde resulta que esta contemplación no se concibe por ley ordinaria sin que preceda la meditación; ¿será en todo rigor y propiedad el fruto del trabajo discursivo, como el salario lo es del sudor del obrero?

§ III

¿ES LA CONTEMPLACIÓN NO MÍSTICA FRUTO DEL TRABAJO DE LA MEDITACIÓN?

He de confesar ingenuamente que no acabo de entender la pusilanimidad con que algunos autores apenas se atreven á tratar este punto, sin que al momento añadan que es soberbia pensar que se merece. Veo aquí en gran parte justificados tales recelos, que no podían menos de sobrevenir á manera de reacción contra las ridículas presunciones del quietismo. Mas ahora que ha

---

(1) *Mystique divine*, part. I, chap. III, n. II.

podido ya imperar la reflexión, justo es que afrontemos la verdad en toda su pureza sin temores infundados.

Puesto que la contemplación no mística en puridad, no es otra cosa que el hábito de oración que se engendra en el alma, con la ayuda de la gracia común y ordinaria, á consecuencia de los actos discursivos de la meditación metódica, parece indudable que esa misma contemplación la alcanzará *por ley general*, todo aquel que por un tiempo más ó menos largo, es decir, el necesario para que dicho hábito se produzca, se ejercite en la meditación con grande humildad, con la debida mortificación interior y con el desasimiento correspondiente de las cosas mundanas; no de otro modo que, para alcanzar una virtud cualquiera en grado perfecto, se requiere el ejercicio de los actos que sean necesarios para engendrar ese mismo hábito virtuoso.

Dije *por ley ordinaria* y supuestos los auxilios de la gracia; porque pudiera muy bien suceder que, atendido el mal uso que un alma haría de tal contemplación, Dios negara su concurso divino á los actos discursivos; y entonces el don de dicha contemplación ó hábito de orar no resultaría, como puede muy bien suceder que no resulte en algunos la virtud perfecta, cualquiera que sea, á pesar de los actos virtuosos aislados, por la misma razón antes indicada (1).

Fuera de esto, habrá que afirmar que la contemplación no mística sigue á la meditación por ley ordinaria, como á la repetición de los actos sigue el hábito correspondiente, que se merece en cierto sentido, como se

(1) Los conceptos que aquí se indican, se exponen con claridad en otra parte.

merecen las gracias ulteriores precisas para una virtud perfecta por aquel que con el ejercicio de actos continuos y perseverantes ha ido labrando y perfeccionando el hábito virtuoso.

Si alguna diferencia se notare entre alcanzar la perfección de cualquiera otra virtud y entre la contemplación no mística, consistirá en que para esta contemplación como general y más amplia, se necesita mayor aparato de otras virtudes auxiliares, sin las cuales no se podrá engendrar el hábito que se necesita; pero es lo cierto que con ese aparato, debido á la propia diligencia y la cooperación á la gracia ordinaria, esta contemplación por orden regular, se alcanzará. Seamos consecuentes con los principios admitidos.

CAPÍTULO III

La existencia de la contemplación no mística, atestiguada por la Tradición.

§ I

ALCANCE QUE DEBE DARSE Á LA PRESENTE DEMOSTRACIÓN LAS LEYES DE LA CRÍTICA

Expuesta la noción de la contemplación no mística, procede, ante todo, que demostremos no haber sido, como asegura Mr. Saudreau, invención de últimos del siglo XVI ó de principios del XVII (1).

Y lo primero que se necesita para cabal demostración de este punto, es no empeñarse en exigir que los Santos Padres defiendan esa especie de contemplación, usando los mismos términos escolásticos que después han adoptado los teólogos, á medida que se ha ido desenvolviendo y reduciendo á método y orden la doctrina ascético-mística.

Todos comprenden que esta observación la procla-

(1) Véase la página 184 de la obra citada *L'État mystique*.

man como indudable los verdaderos críticos, aleccionados por la historia de la teología, y fundados en el mismo sentido común. Así, pues, justo es que en las obras de los Santos Padres busquemos con avidez las fórmulas más exactas con que se determinaron y fijaron las verdades católicas puestas á discusión, así pública como privada, en su época respectiva, contra los herejes ó cualesquiera otros novadores que intentasen obscurecerlas ó negarlas; pero no debemos pretender que el lenguaje de los Santos Padres sea el de la escuela, introducido, conforme á los altos designios de la Providencia, para cada verdad teológica, en la ocasión oportuna.

Y esta ocasión preparada por la divina Sabiduría para fijar el lenguaje que fuera más fiel expresión de las verdades ascético-místicas, fué, sin duda, cuando empezaron á brillar é iluminar con sus destellos de luz celestial los Escritos de San Juan de la Cruz y, sobre todo, de Santa Teresa.

Basta, por consiguiente, que si queremos convencernos de que los Santos Padres reconocieron una contemplación, no especulativa como la de los gentiles, sino cristiana y práctica, sin llegar á la categoría de mística propiamente dicha, podamos sacar de sus enseñanzas terminantes que existe una contemplación que reune estas dos condiciones señaladas por el sabio crítico, Padre Honorato de Santa María, carmelita descalzo, y son: primera, que esa contemplación se alcance en virtud del propio esfuerzo é industria; segunda, que el alma vaya poco á poco, y como por grados, levantándose á ella y obrando más que recibiendo. Los lugares en que los Santos Padres, al tratar de contemplación, expresen

una de estas dos cosas ó ambas á la vez, deben entenderse, añade el mismo doctísimo autor, de la contemplación adquirida (1) ó no mística, que es cuanto ahora se pretende.

Además, por si alguno encontrara obscuridad en esas palabras del sabio carmelita, permítaseme declarar brevemente dichas leyes críticas aplicadas á nuestro asunto.

El criterio del P. Honorato tiende á descubrir cómo sabremos que un escritor trata de la contemplación ordinaria sin nombrarla.

Y esto lo consigue con gran Lógica afirmando que lo averiguaremos, á condición de que en la Obra que es objeto de la Crítica se exija, para alcanzar la contemplación, no sólo la preparación negativa, ó sea la remoción de obstáculos, sino también la positiva, la cual consiste en que la repetición de actos traiga consigo el hábito de la contemplación.

Esta positiva preparación es evidente que no puede haberla para la contemplación mística; luego si un escritor, aunque no lo diga escolásticamente, manifiesta de algún modo este pensamiento, ¿qué más hará falta para que deduzcamos que su ánimo fué exponer una contemplación no mística?

¿Podrá decírsenos qué sofisma cabría en esa deducción, para que no fluyera como legítima según todas las leyes de la lógica?

Nada añadiré de mi parte á la segunda condición que exige el P. Honorato, por contenerse implícitamente en la primera antes dilucidada.

---

(1) *Tradition des Pères et des auteurs ecclesiastiques, sur la contempl.* 2.ª part., dissert. 3, art. 3, §. 1.

De no ser así, ¿cómo se podría justificar y defender la diligencia y esfuerzo con que los Santos Padres y otros varones espirituales aspiraban á contemplar, si no es que haya una contemplación intermedia que se levante sobre la meditación, y, por otra parte, no llegue á ser mística? Esos esfuerzos, en tal supuesto, ¿podrían aspirar más que á la contemplación mística? Y esto, ¿es lícito procurarlo?

Pues en ese caso se encuentran, entre otros muchos, por ejemplo, Clemente Alejandrino, el autor de los libros areopagíticos, San Crisóstomo, San Agustín, San Gregorio Niseno, San Basilio, San Ambrosio, San Gregorio el Grande. Atengámonos sólo á este último, por ser el que con tan grande autoridad recogió el saber de la vida espiritual hasta su tiempo.

§ II

LA CONTEMPLACIÓN ORDINARIA ATESTIGUADA POR SAN GREGORIO EL GRANDE

Gran fundamento es, para convencernos de la existencia de esta contemplación, la autoridad de San Gregorio, que dice: «En el conocimiento de Dios omnipotente, nuestra primera puerta es la fe, y la segunda es su hermosura *(species)*, á la cual llegamos caminando por medio de la fe... Y así, por la fe, se abre paso á la visión de Dios. Conque si alguno quiere penetrar por estas dos puertas en esta vida, no rehuse este ejercicio como indigno de saludable inteligencia. Porque muchas veces queremos considerar la naturaleza de Dios omni-

potente, pero no podemos; y entonces el alma, fatigada con las mismas dificultades, se refugia, reflexionando, sobre sí misma, y hace de sí escala de subida en esta forma: en cuanto la es posible, se considera á sí, y después investiga la naturaleza que está sobre sí... De donde resulta que el primer grado (para llegar á esta contemplación) es el recogimiento del alma dentro de sí misma. El segundo, que vea cuál está una vez recogida. El tercero, que se levante sobre sí y se entregue con empeño *(intendendo)* á la contemplación del Autor invisible.

»Mas no se ha de olvidar que el alma no se podrá recoger dentro de sí, como antes no aprenda á arrancar de sus ojos los fantasmas de las cosas terrenas... Pues cuando el alma reflexiona sobre sí misma, una vez purificada de esas imágenes, es que ya penetró por la primera puerta, de donde pasa á contemplar algo de la naturaleza de Dios» (1).

Pasa más adelante San Gregorio, cuando nos da razón de la dificultad que ahora tiene el alma para contemplar. Oigámosle, para que nos persuadamos una vez más de la uniformidad de la Sagrada tradición en acudir á la vida del Paraíso, si queremos explicar la restauración que por la vida mística nos viene en Jesucristo y por Jesucristo.

«El alma humana, dice, expulsada por el pecado original de los gozos del Paraíso, perdió la luz de las cosas invisibles y se derramó toda al amor de las visibles, y tanto más quedó ciega para la alta contemplación,

(1) *In Ezechielem*, libr. II, homil. V, n. 8 et 9. Migne P. L., t. 76, col. 989.

cuanto más deformemente derramada por de fuera... Así el hombre, que, de obedecer al divino precepto, hubiera sido espiritual hasta en su carne, pecando se hizo carnal hasta en su entendimiento, con el cual sólo piensa lo que entra en el alma por las imágenes de los cuerpos... Por esta razón, gran cosa es en verdad si, después de arrancarse á costa de admirables esfuerzos de los halagos de la carne, llega el alma, por fin, al conocimiento de sí misma; para que..., pensándose á sí, prepare el camino que conduce á la contemplación de la substancia eterna.

Y de este modo se la presenta una como escala por donde va subiendo: primero, de las cosas visibles á sí misma, y después, de sí hasta el Autor de todo... Entonces empieza su consuelo: olvida lo que sabía, conoce lo desconocido, se acuerda de lo olvidado, se alegra..., conociendo la propia diversidad, discierne cuánto dista de la inmutabilidad eterna... Cuando todo esto pasa, sostiene el peso y la lucha de diversos fantasmas» (1).

Así, pues, según el Santo, «el primer grado (por donde se alcanza la contemplación) consiste en que el alma se recoja á sí misma. El segundo, es que vea cómo está recogida. Tercero, que se levante sobre sí misma con ahinco á la contemplación de Dios invisible... Y cuando el alma se conoce á sí misma sin las imágenes del cuerpo, ya penetró en la primera parte (de la contemplación). Mas desde aquí hay que pasar á otra, si es

---

(1) *Moralium*, libr. v, in cap. IV, Job, n. 61 y sig. Migne P. L., t. 75, col. 712.

que se ha de contemplar de algún modo la naturaleza de Dios omnipotente...» (1).

Sabido es que San Gregorio el Grande fué como el instrumento de que quiso servirse la Providencia divina para que pudieran conservarse muchos tesoros de la Patrística, que de otro modo hubieran perecido. En él, pues, encontramos también esta preciosa doctrina de la contemplación ordinaria, pues la expone con más claridad que otros muchos Santos Padres.

Digo con más claridad, porque sería inexacto afirmar que no tratan también de la misma otros muchos Padres, aunque sin tan minuciosa declaración. Ezquerra cita los siguientes: San Ignacio Mártir, San Cipriano, San Idacio Siro, San Proclo, San Basilio, San Hilario, San Juan Damasceno, San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio Niseno, San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, S. J. Crisóstomo, San Cirilo de Jerusalén, San Cesáreo de Arlés, San Marcos Eremita, San Anselmo.

Prescindiendo, pues, de alegar los testimonios de todos estos Santos Padres, paso al estudio de los principales Doctores que florecieron en la Edad Media.

---

(1) D. Greg. M. *in Ezechielem*, libr. II, homil. v, n. 9, Mign. P. L., t. 76, col. 989.

CAPÍTULO IV

La Tradición en favor de la contemplación no mística, durante la Edad Media.

Vamos á convencernos ahora más aún de que la doctrina acerca de la contemplación práctica no mística, fué poco á poco, con el transcurso de los siglos, desenvolviéndose y aclarándose más y más como por grados, hasta brillar con toda la plenitud posible en la edad de oro fijada por Dios á la Mística en los secretos de su adorable Providencia.

Todo lo cual, es no más que la aplicación de la ley universal que rige en la historia de la Teología. Conforme á esta ley los Santos Padres, que enseñan como los grandes Maestros en las cimas del santo monte, van transmitiendo á las siguientes generaciones el caudal de su magisterio divino á manera de plácidos representantes de la Verdad que atesoran en sus almas, sin sujetarse á fórmulas estrictas, sin las precisas locuciones del lenguaje que están reservadas para las escuelas que aparecerán después.

§ I

OBSERVACIONES IMPORTANTES

Debo hacer, ante todo, una observación. La Mística experimental, como puede inferirse de lo dicho en los capítulos preliminares, no tuvo ni tendrá escuelas como las ciencias humanas; una sola escuela es la que enseña sus altos y divinos documentos: Jesucristo es su único maestro.

Cuanto se ha dicho hasta la saciedad de las escuelas místicas de España, de Alemania y de otros países, no podrá ser verdad, sino con ciertas restricciones, verbigracia, si se trata de las formas, del método en la exposición de la única Mística experimental; pero no lo será jamás, si se trata del fondo del concepto formal interno de esa misma Mística, que ni está sujeta, ni puede estarlo, á procedimiento alguno científico, capaz de dar nombre y título á escuelas diversas, como en rigor no puede haber escuelas para formar contemplativos, ni colegios de profetas. Así, pues, lo que en las historias de la Iglesia ó de la Teología se llama *escuelas místicas*, no denota sino que en ellas, no contentos sus maestros con el conocimiento sencillo por fe de la Divinidad, pasaron á estudiar y enseñar los caminos por donde se alcanza el conocimiento práctico de Dios y de los medios de amarle, previas las mortificaciones y abnegación que sabemos por la Revelación.

Si esto pertenece ó no á los dominios de la filosofía, júzguelo el lector; y conforme al verdadero criterio, se

conocerá qué rango debe ocupar en nuestro asunto la célebre abadía de San Víctor, que tanto se distinguió por su eximia predilección hacia la Mística, y que, por lo mismo, reflejó con tanta gloria las tradiciones de los Santos Padres.

§ II

LA CÉLEBRE ABADÍA DE SAN VÍCTOR.—HUGO

Es por de pronto muy significativa á nuestro propósito la tendencia de la célebre abadía por boca de sus dos principales representantes, Hugo y Ricardo de San Víctor, á inculcar la necesidad de poner de nuestra parte grande empeño y diligencia, si queremos subir á la contemplación de Dios y de sus misterios.

Claro está que siempre se presupone la divina gracia, según el sentir de estos doctores; pero una vez presupuesta, cabe nuestra industria y empeño en ver cómo prácticamente podemos en la oración y contemplación alcanzar más breve y eficazmente el término de nuestros anhelos.

En primer lugar, Hugo habla con frecuencia, dice el Card. Zeferino (1), de la manifestación de la verdad divina que el hombre consigue por medio de la elevación de la mente, que contempla la verdad en la luz superior; habla de diferentes modos de revelación intelectual, de ascensiones y grados, por medio de los cuales

---

(1) Emmo. Card. González, *Historia de la filosofía*, tom. 2.º, p. 144.

el hombre entra en posesión de la verdad divina: *quibus gradibus divinæ illuminationis processio fiat usque ad nos; et rursum quibus progressionibus mens nostra reducatur ad summæ claritatis contemplationem.*

He ahí patente la humana industria en adquirir la contemplación no mística, por otra parte práctica, y que, por lo mismo, se distingue de la especulativa de los gentiles. Pero no satisface esto para conocer las enseñanzas de Hugo acerca de la contemplación no mística. Acudamos á sus Escritos principales:

«Tres son, enseña nuestro Doctor, las maneras que tiene de conocer el alma racional: el pensamiento, la meditación, la contemplación. Es *pensamiento* cuando el alma es de paso tocada de la noción de una cosa, que ó súbitamente se le representa por medio de la imaginación, ó la entra por los sentidos, pero que de todos modos se escapa á su memoria. *Meditación* es la asidua y sagaz penetración é impresión del pensamiento que tenazmente se empeña en desarrollar algo que está confuso, ó penetrar escudriñando lo que permanece oculto. *Contemplación* es la perspicaz y libre mirada del alma, que por doquiera penetra en los objetos que tiene á su alcance...

»La meditación se ocupa en descubrir una sola verdad; la contemplación se extiende á comprender muchas ó todas..., pero abarcándolas con una sola mirada *(manifesta visione)*. Por eso también la meditación busca; la contemplación encuentra.»

Todas estas nociones previas adelanta nuestro doctor, para venir á exponer la bella teoría siguiente:

«En la meditación se traba como cierta lucha entre la ignorancia y la ciencia, y la luz de la verdad resplan-

dece poco á poco á través de las sombras del error; bien así como en el leño verde al principio el fuego no penetra sino con dificultad, y luego, al soplo de un viento impetuoso, tomando mayor fuerza, comienza á abrasarle más y más; pues á medida que espeso y negro humo sale del madero, la llama que al principio centellea como tímida, vagorosa é inconstante, al fin, aumentando el incendio, y agotada la humedad y deshechas las sombras, aparece sereno el resplandor de la llama, que victoriosa va y viene, dominando libremente sobre todo el conjunto...; y no descansa hasta que, penetrándolo íntimamente, lo convierte y transforma todo en sí, haciéndolo cambiar, en cierto modo, de naturaleza, para tomar la semejanza y propiedades del fuego. Es de ver cómo entonces se acalla el fragor de la lucha, y se adormece el estrépito, y... aquel voraz y cruel fuego, después que todo se le rinde, y todo se lo ha logrado incorporar á sí en amigable y perfecta semejanza, redúcese al silencio y se recobra con gran modestia y entra en alta paz, porque ya no hay cosa que se le muestre diversa de sí, ni en contra de sí...

El corazón es como el leño verde...: si alguna vez concibe alguna centella de temor ó de amor, se evapora en el humo de los malos deseos. Después, robustecida el alma con la llama del amor, comienza á arder y resplandecer cada día con más ímpetu; y, por fin, se disipa el torbellino de las revueltas, hasta que el alma, pura y tranquila, penetra en la contemplación de la verdad... y descansa de todo ruido. Primeramente, como entre los peligros de las tentaciones se busca el consejo, es el humo con llama que se desprende en la meditación. Después, como el corazón sube y se dilata en la con-

templación de la verdad, es la llama sin humo que se desarrolla en el principio de la contemplación. Por fin, como el alma en posesión de la verdad y en perfecta caridad, nada busca sino la unidad..., que es Dios, no siente más que á Dios, que es todo en todas las cosas... La primera operación del alma la distinguiremos con el nombre de meditación; la segunda, con el de especulación; la tercera, con el de contemplación... En la meditación hay solicitud; en la especulación (que es el principio de la contemplación) hay admiración; en la contemplación (perfecta) dulcedumbre» (1).

Nadie podrá negar cómo Hugo de San Víctor establece cierta relación entre la meditación y la contemplación incoada, que por lo general suele llamarse adquirida ú ordinaria, la cual viene á ser como la consecuencia, en cierto modo natural, de la meditación; á diferencia de la contemplación extraordinaria, llamada por otros infusa, ó mejor diremos mística, que no guarda proporción alguna con todo cuanto antes de ella hubiere el alma pensado y amado.

En la contemplación adquirida brota la intuición de la meditación precedente, así como en el leño se desprende la llama á consecuencia de la operación que antes había ido el fuego produciendo en quitar la humedad, aunque por de pronto entre el ruido de la conmoción salga una nube de espeso y negro humo.

Fácil es, por lo tanto, reconocer en esta bella teoría de Hugo de San Víctor, la fórmula incipiente de la distinción entre la contemplación ordinaria y la mística.

---

(1) *In Ecclesiasten, homil.* 1. P. L. Migne, t. 175, col. 116 y siguientes.

Verdad es que Ricardo, su discípulo, vendrá poco después á ponerla el sello de la perfección y exactitud, expresando las mismas ideas de la antigüedad, aunque en otra forma libre y menos concisa. Pero reconozcamos que son raras las doctrinas luminosas que se formulan exactamente de una vez, y que Ricardo probablemente no hubiera llegado á la exacta exposición de la contemplación no mística, sin la luz previa de su gran maestro Hugo.

§ III

RICARDO DE SAN VÍCTOR

Por lo que toca á Ricardo de San Víctor, Mr. Saudreau (1) confiesa que éste sólo entre los maestros parece aludir á la contemplación no mística.

Por lo dicho anteriormente, podrá juzgarse que no es sólo Ricardo de San Víctor el que trata de la contemplación no mística; pero bueno será que presentemos las palabras de este gran doctor, para que se vea que, no sólo enseña que hay contemplación no mística, sino que también hace constar su importancia.

«De tres modos, dice, varía la cualidad de la contemplación. Unas veces se obra dilatándose; otras, levantándose sobre sí, y otras, en fin, enajenándose el alma. Cuando obra del primer modo, no traspasa la propia industria. En el segundo, trasciende en verdad á su propia industria, pero no queda enajenada; está sobre

(1) Obra cit., p. 191.

ella lo que ve, pero no abandona su acostumbrado modo de obrar. En el tercero, pasa con la transfiguración del obrar divino á un estado superior á la industria humana. Estos tres modos de contemplación experimentan cuántos son levantados á la suma fortaleza de esta gracia. El primero, nace de industria propia; el tercero, de sola la divina gracia; el segundo, de la mezcla de ambos elementos, es á saber, de la humana industria y de la gracia divina» (1).

De la primera, esto es, de la puramente filosófica, prescindo porque no hace al caso presente: «La diferencia que existe, dice el B. Alberto M. (2), entre la contemplación de los gentiles y la de los fieles católicos, consiste en que aquélla tiene por fin la perfección del que contempla, y por eso se detiene en el entendimiento... Pero la de los Santos tiene por fin el amor de Dios...»

Las otras dos son la no mística, en que toma parte la propia industria y la gracia; y por fin la mística, en que la industria nada vale; si bien, como diremos á su tiempo, el alma durante ella con su libertad merece, porque se rinde á las divinas influencias con el más fino y encendido amor. Pero tomemos de raíz nuestro asunto.

I. *Naturaleza de la contemplación en general.*—Fiel discípulo de Hugo y amante de las tradiciones de la escuela de San Víctor, no sólo distingue Ricardo la contempla-

---

(1) *Benjamin maj*, libr. v, c. 2. P. L. Mign., t. 196, col. 169 y siguientes.

(2) *De adhær. Deo*, cap. IX.

ción del pensamiento y de la meditación, sino que lo hace con más exactitud y rigor científico (1).

Para la debida claridad define la contemplación, diciendo que es la perspicacia libre de la inteligencia, suspensa con admiración ante los espectáculos de la sabiduría; y repite después la definición arriba expuesta de su maestro (2).

II. *La enseñanza más importante de Ricardo de San Víctor acerca de la contemplación.*—Un punto hay que dilucidó y puso en evidencia la escuela de San Víctor, y que han ido después tomando todos los escritores eclesiásticos, sin olvidarse nunca de alegar como grande autoridad, principalmente las palabras de Ricardo, por más que constase ya desde los primeros siglos en las Obras de los Santos Padres.

Este punto de gran trascendencia es ver «cómo la meditación pasa á la contemplación» (3).

Este mismo pensamiento le desenvuelve más adelante cuando dice: «El pensamiento (ligero y vago) suele á veces convertirse en meditación. Y otro tanto suele acaecer con la meditación misma; porque la verdad, que por mucho tiempo había estado el alma buscando, y que al fin encuentra, suele el entendimiento recibirla con avidez, admirarla con regocijo y con tenaz vehemencia. Y esto cabalmente es ya, meditando, levantarse sobre la meditación y hacer que la meditación pase á contemplación... Es que la meditación, al contrario de lo que sucede con el pensamiento, muy in-

(1) *Benjamin mayor*, lib. 1, cap. 3. Mign. P. L., t. 196, col. 66 y 67.
(2) Ibid., cap. IV.
(3) *Benjamin minor*, cap. 87, col. 62. Migne. P. L. T. 196.

tencionadamente anhela siempre subir á cosas más altas» (1).

¿Quién no ve en estas enseñanzas de Ricardo claramente expuesta la doctrina siempre profesada en la Iglesia, acerca de la contemplación ordinaria ó adquirida?

«De tres modos, enseña además en otra parte (2), aprovechamos en la gracia de la contemplación: unas veces, sólo por la gracia; otras, por la propia industria, y otras, en fin, por virtud de la enseñanza ajena.»

Dejando á un lado esta última noción, que parece identificarse, según todo el contexto, con la Mística doctrinal (3), fijémonos en las dos restantes, de las cuales, la primera, según el mismo Ricardo, se verifica cuando sobreviene la contemplación «en virtud únicamente de la revelación ó inspiración divina, como si dijéramos: tan sólo por la gracia de Dios»; mientras que la segunda especie de contemplación, «por nuestro empeño y trabajo»: *in eamdem gratiam nostro studio et labore artem comparamus*».

Nadie puede negar, como también anota después Ricardo, que «una cosa es recibir la gracia de la contemplación por mero favor de Dios, y otra cosa alcanzarla como don divino, es verdad, pero mediante la cooperación del sujeto y su propio ejercicio». Y aun el mismo autor aclara más su pensamiento cuando añade que, «al decir el *propio ejercicio de nuestra industria,* de ningún

(1) *Benjamin major*, lib. I, cap. 4, col. 68.

(2) Ibid., lib. V, cap. I, col. 167.

(3) De ésta trata después más extensamente, v. g. en el cap. 3.

modo se excluye la cooperación de la gracia, sin la cual nada bueno puede hacerse».

Resta, pues, que saquemos en consecuencia, de las enseñanzas de la escuela de San Víctor, la existencia de una contemplación no mística, y que puede llamarse ordinaria ó adquirida.

§ IV

EL BEATO ALBERTO MAGNO

Es notable que el docto Card. Brancati de Lauria, tan alabado, como es sabido, por Benedicto XIV, intentase probar como *evidente conclusión* (son sus palabras) que se da contemplación adquirida. De sentir es que el docto Purpurado acudiese para esto á ciertas obras, que después la sana Crítica no ha tenido por genuinas de los venerandos autores á quienes, hasta ahora, se atribuían. Aun dando por supuesto que la Crítica del todo vaya en eso fundada, claro está que no deja de ser muy significativo en favor de nuestra tesis el que la contemplación no mística se mencione como don de grande importancia en dichos Escritos, atribuídos por muchos á San Bernardo y á otros semejantes, y que, sin embargo, no fuesen jamás por esa causa reprendidos ni impugnados.

Por nuestra parte, nos contentaremos con alegar argumentos ciertos, sacados de los grandes representantes de la Teología en la Edad Media.

Para dar á conocer las doctrinas del Angel de las escuelas, nada más propio que indicar siquiera cómo

pensó su gran Maestro el Beato Alberto Magno.

Este insigne Doctor afirma, en primer lugar, que la concentración y reflexión del alma sobre sí misma la prepara y dispone... para llegar á la contemplación de Dios: *et se scalam erigit per quam transeat ad contemplandum Deum*; y, por consiguiente, esta contemplación se halla fuera del orden de la contemplación infusa. Además, para que tampoco se juzgue que la mente del autor es detenerse en la contemplación puramente filosófica, se extiende en consideraciones piadosas, que no sólo ilustran, sino abrasan el alma en el amor de Dios.

Verdad es que de ninguno menos que de este gran Doctor puede temerse que se propusiera tratar de la contemplación filosófica, la cual tuvo gran empeño, acaso más que ninguno otro, de distinguirla de la contemplación cristiana y práctica; porque dice «que aquélla se termina en el entendimiento, y por esta causa lo más que hace es perfeccionar naturalmente al que contempla, á diferencia de la contemplación de los Santos que se proponen como fin el amor de Dios» (1). Y, sin embargo, añade que cuando el hombre persevera en su ejercicio de introversión y recogimiento, le será tan fácil y deleitable contemplar como le es vivir (2).

Por último, afirma que este mismo ejercicio consiste en que «el alma va subiendo de lo inferior á lo superior, removiendo de Dios todo lo conocido fuera de Dios» (3). Ejercicio que para esta contemplación nega-

---

(1) Oper. *de Adhærendo Deo*, c. IX; in tom. 13. Operum B. Alb. Magni, ed. Lugd; 1651.

(2) Ibid., c. XIII.

(3) In cap. III, *libri Myst. Theol.* S. D. Areopagitæ.

tiva requiere mucha industria y diligencia de nuestra parte. Por consiguiente, el Santo trata de la contemplación ordinaria.

Si tal pensó el maestro, veamos lo que enseñó su gran discípulo.

§ V

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás, en toda la cuestión 180 de la part. 2.ª 2.ª, de la *Suma teológica*, principalmente en el artículo 3.°, evidentemente no trata de otra cosa que de la contemplación no mística; y por eso el docto Ribet dice que ahí el santo Doctor describe la contemplación adquirida, puesto que señala la diferencia que existe entre el ángel y el hombre, por lo que toca al conocimiento (1), diciendo que éste, y no aquél, la alcanza con trabajo y sucesivamente.

En efecto, el Santo dice: «De la vida contemplativa tratamos ahora, según que pertenece al hombre. La diferencia que hay entre ambos, es que el ángel ve la verdad por simple aprehensión. Pero el hombre no llega á la intuición de la verdad sencilla, como no sea pasando á ella del conocimiento de muchas cosas. Y por eso la vida contemplativa consta en verdad de un solo acto, en el cual finalmente se perfecciona, es á saber, la contemplación de la verdad, y de ella recibe su unidad. Pero consta de otros muchos actos, por los cuales llega el hombre á ese acto final, y de los cuales unos se orde-

(1) Ribet. obra cit., tom. I, p. 74.

nan á alcanzar los principios de donde procede la contemplación, y otros corresponden á la deducción de la misma verdad, *según* que procede de esos mismos principios. Y, por fin, el último acto es la contemplación de la misma verdad» (1), según el santo Doctor. Ahora bien, para la contemplación mística una sola cosa es necesaria: que el alma fije su mirada en el objeto que se la presenta delante, sin tomar principios ni puntos de partida, sin ilaciones, sin marcha trabajosa y sucesiva; al contrario en un todo de lo que sucede en la contemplación no mística. Por consiguiente, Santo Tomás ahí no trata de la contemplación mística, sino de la ordinaria.

Como éste pudieran alegarse otros varios pasajes del mismo; baste citar los siguientes: Queriendo probar el santo Doctor que los dones del Espíritu Santo son necesarios á todos, alega que, si bien no todos han de hacer obras para cuya ejecución necesiten que el Espíritu Santo los mueva al bien con esa moción especial y perfectísima que trasciende al modo común y ordinario de obrar; pero añade que á veces todos necesitan alguna moción del divino Espíritu para alcanzar su propio fin, aunque entonces sus obras no excedan el modo común y connatural de la humana operación (2).

El Angel de las escuelas con esto nos da la clave para conocer cuándo el hombre obra en la oración ó contemplación no mística, y cuándo en la mística propiamente dicha ó infusa, como la llaman otros.

Y por ahí se verá que el santo Doctor, no sólo reco-

---

(1) Q. 180, a. 3, in corp.

(2) 1.ª-2.ª, q. 68, art. 2 in corp., et ad 1.um

nocía ambas especies de contemplación, sino que señaló el principio diverso de ambas, ya porque la contemplación ordinaria ó no mística se obre sin la actuación de los dones, ya en cuanto éstos se necesiten para ella, pero con esta restricción: que se actúen, no en cuanto á los efectos primarios y más excelentes, sino en cuanto á los secundarios.

Este mismo pensamiento le expone el santo Doctor al tratar del don de sabiduría, no sólo con más fundamento, sino con mayor aplicación á la contemplación divina, cuyo principio es, entre todos los dones, de un modo especial el de sabiduría. Omito por brevedad transcribir sus admirables palabras, porque no dudo se presentará en adelante ocasión más oportuna al exponer la naturaleza de los dones como principio de la contemplación mística. Véase, entretanto, si place, en su misma fuente este pasaje del santo Doctor (1).

Por último, pláceme en gran manera ver confirmada la misma doctrina de la *suma teológica* en otra de las obras importantes del ángel de las escuelas, pues que enseña que la contemplación puede proceder de la fe, pero al modo natural ó connatural y humano; y puede proceder de los dones de entendimiento ó sabiduría, y al modo sobrehumano y por divina influencia (2).

¿Quién, pues, duda que, según el santo Doctor, hay dos especies de contemplación, ordinaria la una y extraordinaria la otra?

---

(1) 2.ª-2.ª, q. 45, art. 5.

(2) In 3. Sent., dist. 34, q. 1, a. 2.

§ VI

SAN BUENAVENTURA.—SAN LORENZO JUSTINIANO

En cuanto á San Buenaventura, he aquí sus palabras: «Es verdad patente que el espíritu humano, por medio de la meditación de las cosas eternas, no se fija, no descansa, hasta que se le muestra por la contemplación lo mismo que andaba antes buscando por la meditación...» (1).

Dígaseme desapasionadamente si esto es aplicable á otra contemplación que la no mística.

Son, en verdad, innumerables los lugares que pudieran alegarse de este abrasado serafín, en los cuales, á la vez que describe, diríase que con fuego, las ascensiones del alma, se esfuerza en probar la industria que el alma ha de poner para subir; lo cual es probar *nuestra doctrina.*

La obra, sin embargo, en que San Buenaventura no sólo enseñó, sino que pretendió además ensayarnos, cuanto es posible, para la contemplación ordinaria, es su admirable opúsculo *Itinerarium mentis in Deum.*

Baste decir que el santo se propone, como indica en el prólogo, insinuar el camino por donde se llega á la contemplación: *viam per quam pervenitur ad eam.* Y á este efecto, añade «que nadie puede penetrar por la contemplación en la Jerusalén sobrenatural, si no entra en ella

(1) *De septem itineribus æternit;* de 3.°, dist. 3. Aparece entre las Obras del Santo. Los críticos dudan de su genuinidad.

en virtud de la sangre del Cordero como por su legítima puerta».

Pasa después el santo Doctor á exponer en siete capítulos la doctrina práctica acerca de la ascensión á Dios; y en orden á este fin, enseña en el primero los grados de esa divina ascensión, especulando y contemplando por los vestigios del mismo Dios en el universo.

En el segundo trata de la especulación ó contemplación de Dios por los vestigios que del mismo aparecen en el mundo sensible.

En el tercero pasa á contemplar á Dios, según se refleja en la imagen de nuestra alma en cuanto es dotada de sus facultades naturales; así como en el cuarto se propone subir á la contemplación de Dios, considerando al alma humana embellecida con los dones gratuitos.

En los capítulos quinto y sexto levanta su vuelo á la contemplación del mismo Dios uno y trino.

Sólo al llegar al séptimo es cuando dice que el alma del contemplativo cesa en su ejercicio y diligencia propia, como descansó Dios después del día sexto de la Creación; y esto para entrar el alma, si Dios así lo ordena, *en el exceso mental y místico en que descansa el entendimiento, y el afecto pasa totalmente á Dios.*

¿Quién puede menos de ver enseñada la contemplación ordinaria en los seis primeros capítulos de ese opúsculo admirable del seráfico San Buenaventura?

Permítaseme ahora cerrar este párrafo con broche de oro, que eso es la doctrina de San Lorenzo Justiniano (1). En su eximia obra *De casto connubio Verbi et*

(1) Incluyo aquí á este sabio y piadoso doctor, aunque sea posterior á

animæ dedica un capítulo (1) á exponer los diversos grados de la contemplación; y empieza de este modo, que hace tanto á nuestro caso: «La experiencia enseña que nadie puede llegar á ser perito en cualquier arte, sino por grados y mediante un ejercicio asiduo...» Y después de presentar el Santo varios ejemplos, y de aplicar el mismo principio á las ciencias, prosigue: «Entre todas las ciencias (humanas y divinas) hay una, que es la divina contemplación, cuyo fin es elevarnos al conocimiento de Dios, la cual necesita levantarse á su objeto por ciertos grados espirituales, si es que ha de alcanzar su perfección.» Y al fin de éste, como exordio magnífico, donde el Santo hace resaltar los efectos del primer pecado, nos enseña la siguiente doctrina: «Despojada así nuestra alma de su primitiva dignidad, no puede alcanzar el conocimiento que necesita si no es á costa de muy grande trabajo.» Y por lo que toca á las cosas espirituales, no llega á conocerlas más que á medias, á no ser que irradie interiormente el resplandor de la divina sabiduría. Entonces, según el grado de luz es el del entendimiento... Primero es la gracia, después las virtudes (como preparación) y el trabajo humilde y la perseverancia vigilante; sólo así se levanta el corazón á conocer á Dios por el acto de la contemplación...

La gracia previene, habilitan las virtudes, el ejercicio las perfecciona á ambas... Son varios los grados de los contemplativos, según las calidades de las gracias, es

---

San Buenaventura, por razón de varias afinidades que se descubren entre ambos escritores.

(1) El XIX.

verdad; pero también según la medida de los méritos.

Dígase con sinceridad si esto es aplicable puramente á la contemplación mística, ó si lo es también y de un modo especial á la que se adquiere con grande diligencia. No insisto más, porque el Santo, en la exposición de los varios grados de oración que trata, da á conocer después que, según el grado, hay varias especies de contemplación.

§ VII

LOS MÍSTICOS ALEMANES.—ENRIQUE HERPH-TAULERO

El omitir á estos célebres doctores sería como dar á entender que no conocieron la contemplación de que se trata.

Verdad es que no todos los que son clasificados dentro de la que suele llamarse *escuela mística alemana*, expusieron con tanta claridad lo que ahora se desea. Al fin, eso mismo es lo que sucede en todas las escuelas, cuyos representantes tienen, cada uno según sus propias aspiraciones personales, tendencia á fijarse más bien en unos puntos que en otros.

Felizmente, en medio de esas diferencias secundarias de exposición, se nota que los místicos alemanes que, sin dejar la nota característica de ardiente entusiasmo, propio de la escuela, brillaron por su método y por la profundidad de su doctrina, esos mismos pusieron más en claro la división de la contemplación en ordinaria y extraordinaria.

Tales son, como fácilmente se reconocerá, Enrique

Herph y Taulero, y ésta es precisamente la razón de darles aquí lugar con preferencia á los otros.

Por lo que toca á Herph, dice así este docto hijo de San Francisco: «En tanto la meditación se ejercita y aprovecha, en cuanto pasa á ser contemplación; porque el entendimiento suele recibir con avidez la verdad, por mucho tiempo buscada y al fin encontrada en la meditación; y después que la posee, la admira con regocijo, y admirándola, por mucho más tiempo la entraña en sí. Esto es lo mismo que pasar de la meditación meditando y entrar en la contemplación, no de otro modo que sucede con la consideración, la cual poco á poco se convierte en meditación... De este modo cesa la vida activa y empieza la contemplativa. Porque así en lo natural los géneros están entre sí con tal orden encadenados, que los seres supremos de los géneros inferiores tocan y se unen con los ínfimos de los géneros superiores; así también en lo moral el grado supremo de la vida inferior toca y se une á lo ínfimo de la vida superior. A este tenor el grado supremo de la vida activa (que llama él la meditación) se enlaza con la vida contemplativa» (en su grado ínfimo, que es la contemplación en que toma parte la industria que coopera con la gracia) (1).

Me haría interminable si quisiese copiar todo cuanto este célebre autor escribió sobre este particular, pero no puedo dejar de transcribir lo siguiente: «Es preciso, dice, que por la diligente perseverancia vayamos, poco á poco y por grados, subiendo y aprovechando para co-

(1) *Theol. mystic.*, lib. III, part. I, cap. VII. Uso de la edición de Colonia, 1611; expurgada.

nocer á Dios siempre con más claridad, hasta que el ojo del entendimiento, más y más iluminado, y el afecto más y más purificado, en una palabra, todo el hombre tanto interior como exteriormente se ordene á Dios» (1).

Detengámonos ahora brevemente en el célebre y famoso Taulero, tan digno de estudio y de admiración por su grande alma, como desconocido y desdeñado. Fíjase en el punto de más trascendencia que podemos desear, es á saber: el tránsito de la meditación á la contemplación ordinaria, y da á conocer cómo el alma debe para ello prepararse.

Dice, pues, que es condición precisa procurar la pobreza de espíritu; la cual, añade, no se alcanzará si no dejamos á su tiempo las imágenes que sirvan de medio para meditar, con aversión á la mala vida pasada y presente. En una palabra, advierte que para ir aprovechando «se ha de subir de las imágenes ínfimas á las medias y de las medias á las supremas» (2), que son (es decir, representan), la unión de la divina y de la humana naturaleza en Jesucristo, la nobleza del alma humana, la esencia de Dios uno y trino.

Conforme á ésto quiere nuestro autor que se trabaje y se industrie el alma, para ir dejando lo que se necesita en orden á la meditación y, por consiguiente, para ir saliendo de la misma meditación discursiva, lo cual no puede verificarse sin esas imágenes.

---

(1) *Theol. mystic.*, lib. III, part. IV, cap. XXVII, al fin.

(2) Cap. XXXV de las *divinas Instituciones*; traducción hecha por D. Francisco de Cubillas, y publicada en Madrid, año de 1669.

Ahora bien; pretender pasar de la meditación á la contemplación extraordinaria ó verdaderamente mística con actos positivos, como aquí dice Taulero, es contrario á la doctrina sana y recta de la tradición; luego hay que convenir en que trata del paso de la meditación á la contemplación ordinaria ó adquirida, como dicen otros.

Nota Taulero, con mucha oportunidad, que el dejar esas imágenes y operaciones propias de la meditación, no ha de ser antes del tiempo conveniente; y para conocer cuándo llega esta oportunidad, propone tres señales: «La primera es, cuando todo aquello que antes oímos ó entendimos, lo miramos ya con tedio. La segunda, cuando esto no causa placer. La tercera, cuando sentimos crecer dentro de nosotros... el deseo del sumo Bien...» (1).

Como se advierte fácilmente, este documento es como un preludio de los que después propuso para el mismo fin el gran Maestro San Juan de la Cruz. Claro está que los rudimentos nunca pueden compararse con la perfección de la ciencia; pero buenos y apreciables son los preludios para alcanzar lo sumo de la sabiduría.

(1) Cap. xxxv de las *divinas Instituciones*, traducción hecha por D. Francisco de Cubillas, y publicada en Madrid, año de 1669.

CAPÍTULO V

Continúa la Tradición. Doctores del siglo XVI.

§ I

P. SUÁREZ

Sin más preámbulos empiezo por el eximio P. Suárez. Tengo á la vista su excelente tratado de la *Contemplación*, y confieso que, si no admite otra que la *mística*, no entiendo nada de cuanto enseña, y cada una de sus palabras me parecen logogrifos, y voy á probarlo.

En el cap. IX (1), ante todo distingue la contemplación en filosófica y teológica, y á esta la subdivide en una que es puramente especulativa; en otra que se ordena á la divina gloria, pero sin que pase próximamente á los actos de amor de Dios, y por fin, en aquella que no sólo se ejercita con el entendimiento, sino que pasa adelante á inflamar la voluntad en el amor de Dios. Y después saca esta conclusión preciosa á nuestro intento (2): «Todo cuanto es la contemplación prác-

(1) *De Oratione mentali*, lib. II, cap. IX.

(2) Ibid., n. 13.

tica (única de que quiere tratar), es cierta oración mental en grado más alto (que la meditación), y en la cual se ejercitan actos del entendimiento y de la voluntad. Es más, continúa el eximio doctor: si bien se considera, en esa contemplación, por lo que toca á la voluntad no hay acto alguno nuevo fuera de los que antes se enumeraron para la meditación, por más que haya de haber mayor perfección accidental en esos mismos actos, ya por razón de la intensidad y fervor, ya por razón de una mayor uniformidad y quietud. Y en cuanto al entendimiento, la contemplación no añade á la meditación más que cierta mirada ó intuición sencilla de la verdad antes hallada y conocida» (mediante la meditación).

Pregunto, pues, á los que no admiten la contemplación ordinaria: vuestra contemplación mística, ¿no incluye más elementos? Pues con poco os contentáis. Y ¿qué contemplación estrictamente mística va á ser esa que no tiene por objeto más que la verdad antes hallada y conocida? ¿No es cierto que la tradición universal, atestiguada por los grandes maestros, dice lo contrario? Pero es preciso seguir adelante, que hasta ahora apenas se ha incoado la demostración.

§ II

CONTINÚA LA MISMA DEMOSTRACIÓN.—SE RESUELVE UNA DIFICULTAD IMPORTANTE

Pasa el P. Suárez (1) á estudiar cuál es el acto propio de la contemplación en que se ocupa, y en primer lugar

(1) Cap. x.

examina si para ese acto se necesita siempre discurso previo (1); y contesta: que para esa contemplación se presupone siempre algún discurso (2), aunque unas veces se necesita como causa propia y esencial *(per se)*, y otras no más que como condición *(per accidens)* para que el objeto de la contemplación se aplique y se manifieste al entendimiento.

No omitiré una dificultad que pudiera alguno oponer á lo dicho anteriormente, tomada del mismo P. Suárez, el cual (3) enseña que para la contemplación de que va tratando se necesitan los dones del Espíritu Santo; de donde pudiera inferirse que se encuentran todos los elementos que son de desear para constituir la contemplación propiamente mística.

Respuesta: En primer lugar, el eximio doctor presenta esa doctrina como propia suya, no como cierta, y por eso dice: «Según yo pienso»: *ut existimo*.

Otros autores lo niegan. Como quiera que sea y sin pretender dirimir la cuestión, es muy compatible esta doctrina del eximio doctor con todo lo que á la contemplación ordinaria se refiere. La verdad es que la contemplación así verificada, en virtud de los dones del Espíritu Santo, no es mística, por cuanto se presupone para ella el discurso.

¿Cómo, pues, se obra esta operación? Teniendo en cuenta la doctrina de Santo Tomás arriba expuesta (4), y que sigue el mismo Suárez; es á saber: que los efec-

---

(1) Cap. x, n. 3.
(2) Ibid., n. 4 y siguientes.
(3) Ibid., n 9.
(4) Capítulo anterior, § VI.

tos de los dones del Espíritu Santo son de dos especies: unos primarios, que se ordenan á los actos heroicos, y tratándose de la contemplación, á la que se obra de un modo sobrehumano ó sin discurso previo; y los secundarios, que pertenecen á la vida ordinaria de la gracia, y en cuanto á la contemplación, á la no mística, que se obra de un modo connatural, esto es, previo el discurso.

Sin esta solución el P. Suárez incurriría en un absurdo, y esto ni sospecharlo siquiera.

Pero no dice esto sólo nuestro gran Doctor.

En el capítulo siguiente (1), para declarar que las dulzuras de la contemplación pueden concederse en cualquier estado, tanto en el de los principiantes como en el de los proficientes y en el de los perfectos, escribe estas preciosas palabras: «A los principiantes á veces se les da también alguna participación de la contemplación, en virtud de una gracia peculiar; pero (téngase en cuenta, añade el P. Suárez), esa gracia es ordinaria, como creo, y con tal que ellos hagan lo que está de su parte» (2).

Y ¿qué han de hacer ellos de su parte para que se les comunique la gracia ordinaria que se requiere para esa contemplación? Precisamente lo que da á conocer, que no se trata de contemplación estrictamente mística; porque he aquí sus palabras inmediatamente posteriores: «No creo que sea impropio del estado de los principiantes, el que á veces con su industria y de propósito se ejerciten en los actos de la vida contemplati-

(1) Capit. XI.
(2) Ibid., n. 10.

va... Y hasta pienso que les será útil acostumbrarse, poco á poco, á insistir en los actos de amor de Dios y ejercitarse con detenimiento en ellos, con alguna quietud y tranquilidad de alma, según el impulso de la gracia divina.»

Y por último, añade: «en cuanto al entendimiento, es cosa muy buena no estar siempre como en movimiento continuo, sino descansar de vez en cuando... admirando la verdad; porque esta misma quietud del entendimiento es cierta contemplación incoada, y cuanto más se perfeccione en ella, tanto más participará de la contemplación».

Omito otros testimonios de Suárez, pero permítaseme una breve reflexión.

Todo cuanto se ha transcrito del eximio Doctor, se refiere á una contemplación en que toma parte, para ser obtenida, el ejercicio, la industria del que ora.

Y hasta nos enseña santos métodos é industrias, como pudiera hacerlo el más industrioso asceta, para irnos introduciendo, como de la mano, en la morada de la contemplación.

Dígase sin pasión: en un doctor como éste, tan sólido, tan profundo, ¿se conciben tales afirmaciones si hubiese de tratar de la contemplación estrictamente mística?

Por último, y lo que voy á escribir es eminentemente práctico, he aquí un gran doctor que en su eximio tratado de la oración mental, olvidándose hasta cierto punto, cuanto era posible, en varios capítulos de la contemplación estrictamente mística, emplea la elevación de su talento de ángel para declarar las excelencias de la contemplación no mística.

Justo es, pues, sacar la siguiente conclusión: luego es de grande importancia dar á conocer esa contemplación.

Que no es tan elevada como la mística, dirá alguno. Y yo me contento con responder: así es, en efecto; pero los que suben tan alto son muy pocos, y á esos pocos Dios les ayuda extraordinariamente.

En cambio son muchos los que llegan á la contemplación no mística, y necesitan quien les dé la mano, y si esto tienen, algunos más traspasarán, como dijo San Juan de la Cruz, los fuertes y fronteras hasta penetrar, si Dios quiere, en la Mística estrictamente dicha.

Tomen, pues, otros si les place con especial empeño las elevadas cumbres de la mística contemplación; que yo, por ahora al menos, me doy por satisfecho si con predilección estudio la no mística, siguiendo las huellas del eximio doctor.

§ III

PADRE ÁLVAREZ DE PAZ

Paso á estudiar otro de los grandes maestros que en el siglo XVI tuvo en su seno la Compañía de Jesús, el Padre Alvarez de Paz, que nos confirma en la misma doctrina acerca de la contemplación no mística.

Trata primero, de la contemplación incoada; segundo, de la contemplación perfecta que se obra con las gracias comunes y ordinarias, y tercero, de la contemplación que se obra por medio de auxilios extraordinarios (1).

---

(1) *De natura contemplationis*, libr. V, part. II, cap. XI.

Prescindo de la primera, para que no se juzgue que al tratar de contemplación, incluímos dentro de ella la que no es propiamente tal; y paso á la que se alcanza, según este doctor, con los auxilios comunes.

Pues de ésta nos enseña que, no contando el alma, como se supone, más que con tales auxilios, no puede permanecer y durar por mucho tiempo en ella; y da la razón siguiente: «Es tal la naturaleza del hombre, que necesita de los sentidos para conocer, del discurso para entender las cosas, de tal suerte, que luego que las haya perfectamente percibido, si quiere permanecer en ese mismo interior conocimiento, se ve precisado á acudir á considerar los efectos, las propiedades, las causas, los modos de esas mismas cosas.»

Por esta razón, el abandonar los sentidos, suspender el discurso y, prescindiendo de los demás actos interiores, fijarse y permanecer inmóvil en la sencilla intuición de la verdad, eso no puede menos de ser violento y ajeno del modo común de obrar; y por esta causa la misma contemplación, si no se dan otros auxilios, no puede ser duradera, según lo atestigua Santo Tomás (1).

Dígame ahora el lector, quien quiera que sea: si se tratara en estas líneas de la contemplación llamada infusa, ¿se alegarían tales razones para probar que no puede ser duradera? Mejor dicho, ¿se plantearía en esa forma la cuestión? Tengo por indudable que no; bastaría afirmar que la contemplación entonces duraría tanto cuanto Dios quisiere, al menos por regla general; luego el P. Alvarez de Paz no trata de la infusa, sino de la que

(1) Arriba se alegó esta doctrina del doctor angélico: 2.ª 2.æ, q. 180, a. 8, ad 2.um

se adquiere con industria y diligencia propia, bien que mediante los auxilios comunes y ordinarios.

Por esta misma razón, cuando en el párrafo siguiente enseña todo lo contrario de la contemplación extraordinaria, es decir, de la que se obra con auxilios extraordinarios, alega esta otra invencible, apoyado en la experiencia de los Santos: «Dios puede y quiere triunfar de la naturaleza, no en verdad obrando contra, sino sobre ella, y elevar la humana á la semejanza de los entendimientos angélicos.»

No falta quien deduce de esa enseñanza del P. Alvarez de Paz y de otras semejantes: «Si la contemplación ordinaria, por ser como violenta, dura poco, ¿de qué sirve? No tiene, pues, importancia.» Respuesta: no tiene tanta importancia por razón de sus efectos, como la mística; pero la tiene, y muy grande en sí, y comparada con la meditación. ¿Qué escuela es esa que no hace caudal sino de la cumbre de la oración? ¿Qué diríamos de un hacendista que despreciara toda la moneda que no fuera oro puro y acrisolado?

Mas prosigamos.

Prueba este mismo escritor en otra parte (1), que nadie puede hacer diligencias indiscretas para alcanzar la contemplación perfecta; pero repárese bien en lo que dice: distingue primero, como se vió anteriormente, la contemplación incoada de la perfecta; y respecto de la primera, afirma «que el alma pura y libre de afectos desordenados y fortalecida con las virtudes, y ejercitada en la meditación, *puede y debe poner empeño en alcanzar la contemplación...*» Y da esta razón muy semejante á la

(1) Ibid, cap. XIII.

que arriba se alegó del P. Suárez, conforme en todo, como después veremos, á la de Santa Teresa: «Que no siempre hasta el fin de la vida hemos de detenernos en preámbulos y en puntos de meditación, tal como se proponen á los novicios ó menos ejercitados... Si es lícito procurar humildad perfectísima..., ¿por qué no podremos ayudarnos con nuestra diligencia para alcanzar oración perfectísima?»

He aquí aprobadas y garantidas por tan sabio maestro las industrias para alcanzar la especie de contemplación correspondiente: ¿será ésta la que los escolásticos y místicos suelen llamar infusa ó estrictamente mística? De ningún modo, como luego veremos con la autoridad del mismo escritor, y conforme á la doctrina común; por consiguiente, según el P. Alvarez de Paz, hay una contemplación verdadera práctica, que no es mística.

Pasa después el mismo autor á tratar (1) de la contemplación perfecta que aquí toma en dos sentidos: primero, en cuanto designa los raptos, revelaciones, etcétera; y segundo, en cuanto se da á entender con ella la sobrenatural que procede del don de sabiduría (2); y como declara después, se obra en virtud de un auxilio extraordinario (3); y de ésta asegura en todo lo restante del capítulo, que no puede el hombre hacer conato ó diligencia alguna para ejercitarse en ella.

Consecuencia de todo lo dicho: este sabio admite, sin

---

(1) Ibid., p. 536, col. 1.ª, ed. de Vives.

(2) Ibid., col. 2.ª

(3) Ibid., p. 538, col. 1.ª

duda alguna, cierta especie de contemplación que se alcanza por propia industria ó que no es mística. Con razón, pues, el P. Fr. José del Espíritu Santo defiende al P. Alvarez de Paz, contra la acusación infundada que alguno le dirigió, de que no admite otra contemplación que la estrictamente mística.

§ IV

DEMOSTRACIÓN DE LA MISMA VERDAD FUNDADA EN EL VENERABLE P. LA PUENTE

Sería omisión imperdonable no decir algo, de lo mucho que se pudiera, sobre este asunto, fundado en la autoridad del venerable P. Luis de la Puente.

Quiere este docto y espiritual varón dar á conocer al lector la diferencia que hay entre la meditación y la contemplación, y para esto dice: «Quien medita va por sus discursos y afectos, como quien sube á un lugar alto con una escalera, pasando de un escalón á otro... Mas quien contempla, es como el ave que sube volando con sus dos alas... Y de aquí es que la contemplación ordinariamente después que ha pasado la variedad de las consideraciones..., y habiendo apurado y sacado en limpio las verdades eternas, descansa en mirarlas con grande quietud y admiración de lo que descubre en ellas, no por nuevos discursos, sino por nuevas ilustraciones del cielo con que las penetra. A la manera que, si tuvieses en la mano un racimo de uvas, y fueses mirando el color y figura de cada una, penetrando con el discurso el licor divino que en sí encierra, exprimién-

dole para gustarle; pero después de exprimido en el vaso, le mirases todo junto... y luego le gustases y le incorporases contigo... A este modo la meditación mira... discurriendo... exprimiendo... Mas la contemplación goza del fruto de este trabajo..., poniendo la vista y el amor y gusto... en unirle consigo y á ti con él por el amor» (1).

Hasta aquí es evidente que el venerable Padre no trata sino de la contemplación, en la cual no intervienen otros elementos extraordinarios, como son los dones del Espíritu Santo, de que trata á continuación (2), y de los cuales dice que son los principios de donde proceden los actos de la ciencia mística (3).

Por consiguiente, según el P. La Puente, la primera contemplación descrita no es propiamente mística.

En este mismo sentido dice poco después (4), que habiéndose uno ejercitado el tiempo conveniente con el «discurso y meditación..., se podrá con el favor del divino Espíritu, dejar á tiempos estos largos discursos, y puesto en tu recogimiento..., y deteniéndote con pausa en mirar á Dios... amarle sumamente... Y esto será contemplación, al modo que quien ha trabajado mucho en inquirir las propiedades del que pretende tomar por amigo..., no ha menester renovar los mismos discursos, sino la vista del amigo... basta para renovar el amor y gusto...»

---

(1) *Guía espiritual*, tratad. III, de la contemplación, cap. III, antes del § I.

(2) Ibid., § I.

(3) Ibid.

(4) Ibid., § II.

El mismo venerable Padre, en la *Introducción para las Meditaciones espirituales*, § 10, enseña:

«Con lo que hasta aquí se ha dicho, quedan declarados los modos ordinarios que hay de tener oración mental, los cuales son acomodados á toda clase de personas..., aunque no todas van de una manera; porque unas en su oración tienen más de discurso y menos de afecto; otras, al contrario, se contentan con pocos discursos y se ocupan más en afectos; y otras no han menester más que una sencilla vista de la verdad, y con ella se mueven á todos los actos de devoción, y éstas gozan de lo que llamamos contemplación, la cual, como dice Santo Tomás (1), es una vista sencilla de la verdad eterna, sin variedad de discursos, penetrándola con luz del cielo, con grandes afectos de admiración y amor, á la cual ordinariamente no se llega si no es por mucho ejercicio de meditaciones y discursos.»

Fíjese el lector en que el venerable Padre á todos estos modos de oración los llama *ordinarios*, y todavía en el § 11 y siguiente añade, para que desaparezca toda duda: «Los caminos (para alcanzar la virtud) son dos: uno ordinario, que abraza los modos de oración de que hasta aquí hemos tratado.» Por consiguiente, también es ordinario para el venerable Padre el ya expuesto, con sus mismas palabras, de contemplación ordinaria. Más claro no puede decirse.

Confieso que se ve tan patente nuestra tesis en los escritos de estos grandes doctores, que llego á temer si esta exposición será perder tiempo, por tratarse de cosa

(1) 2.ª 2.æ, q. 180, a. 3.

tan sabida. Sin embargo, el presente trabajo no es inútil.

Los que, á pesar de las autoridades precedentes, insisten en que no existe otra contemplación que la propiamente mística, evaden la dificultad con que «hay, sí, dicen, contemplación ordinaria; pero esta contemplación ordinaria no es sino la mística, por cuanto la extraordinaria es la extática, la de los raptos, visiones y revelaciones, etc.»

Contra esta noción que dan estos mismos autores, á quienes combatimos, de contemplación ordinaria y extraordinaria, está el mismo Padre La Puente. Basta fijarnos un poco en lo que nos enseña.

En el § X, últimamente citado, se lee lo que queda transcrito de la oración mental ordinaria, en la cual incluye el modo de orar con una vista sencilla de la verdad..., que llaman contemplación, según el lenguaje de Santo Tomás.

Después, en el § XI, se explican los modos extraordinarios de contemplación, y, como añade el Padre La Puente, á estos modos de contemplación «llamamos oración de quietud ó silencio».

Por consiguiente, entre los modos de contemplación extraordinaria hay que contar, además de los éxtasis, raptos, etc., no menos los grados inferiores de la oración mística, como la quietud.

Tal es la tradición atestiguada por otro de los grandes maestros, que tal debe ser llamado el venerable Padre La Puente.

§ V

OTROS MAESTROS DEL SIGLO XVI

En su *Ejercitatorio de la vida espiritual*, Fr. Francisco García de Cisneros sostiene la doctrina común de una especie de contemplación que se alcanza por propia industria (1).

El docto y piadoso Prelado Fr. Bartolomé de los Mártires robustece su doctrina no sólo con los doctores de la abadía de San Víctor, sino también con la de Gerson, el cual presenta no pequeñas analogías con el célebre escritor dominicano; porque así como Gerson en el siglo XV recopiló la tradición mística de los que le habían precedido, así Bartolomé de los Mártires recopiló después la doctrina de los Victorinos y del mismo Gerson.

No es, pues, de maravillar el testimonio brillante que varones esclarecidos, y especialmente Fr. Luis de Granada, dieron de tan insigne varón, que gobernó la iglesia de Braga.

Pues bien; este piadoso y docto hijo de Santo Domingo escribió una preciosa obrita espiritual (2), en la cual se contienen varios capítulos que nos confirman en nuestra tesis.

Fundado en Gerson y Ricardo de San Víctor, hace suya la doctrina siguiente: «La meditación bien hecha

---

(1) Parte cuarta, cap. XLVIII.

(2) *Compendium Spiritualis doctrinæ.*

pasa á ser contemplación; porque de este modo y empleando gran diligencia, y por otra parte limpia el alma de todo lo inútil, se engendra en ella cierto hábito (de contemplación)» (1). Y después prueba y declara esta doctrina, alegando á San Agustín y San Gregorio M. (2).

He aquí sus palabras: «La meditación hecha como se debe, pasa á contemplación; porque así fija el alma en la esencia de las cosas, y desembarazada de los accidentes y circunstancias, se va engendrando en virtud de tal asiduidad cierto hábito, se purifica la luz de la inteligencia y se hace tanto más aguda y delicada para penetrar en el interior de los divinos misterios, cuanto más libre permanece de los pensamientos de las cosas sensibles. Porque el contemplativo (San Agustín, *de Trinit.*) es semejante á un hombre puesto en la cumbre de un alto monte á donde no llegan las nubes ni los vientos, y por eso puede con más libertad extender sus ojos al disco resplandeciente y sereno del sol, por la pureza del cielo y la tranquilidad de la región.

Así el contemplativo... puede mirar mejor de hito en hito las divinas perfecciones...

De aquí se sigue que nada hay más puro que el ojo de la contemplación, si bien es muy difícil alcanzarla...

Viven fuera de la región de las tormentas, y se levantan volando á la de las auras de la libertad serena y apacible, y su vida es superior á la de los demás, cuanto la de los hombres es superior á la de los brutos.»

El clásico Fr. Juan de los Angeles escribió: «Aunque

---

(1) Es doctrina común de los escolásticos y místicos que no hay hábito adquirido que se pueda admitir para la mística estricta.

(2) Obr. cit., part. II, cap. XII.

las operaciones de nuestra ánima sean muchas, de tres hacen principalmente mención los Doctores, que son: cogitación, meditación y contemplación. De las cuales, hablando Ricardo, Hugo de San Víctor y el Canciller Gerson, dicen que la cogitación es pensamiento vago, vano y sin fruto de las cosas de la tierra, en el cual, ni hay trabajo ni fatiga, sino un libre discurso por lo que se ofrece. La meditación es pensamiento próvido y deseo sabio del alma que busca alguna verdad, en que no poco se fatiga y acongoja; aunque el aprovechamiento es mucho, porque se enciende con ella el fuego de la caridad, que es el fin de toda buena meditación. La contemplación por ahora es lo mismo que la meditación, porque la una y la otra son una consideración útil de las cosas celestiales y provechosas para el alma; pero difieren en que la meditación se hace con fatiga y la contemplación con gusto y sin pesadumbre. Y aun la meditación, si es atenta, devota y con particular fin, y de cosas particulares, se convierte muchas veces en contemplación» (1).

No acabaría tan pronto si quisiera alegar cuanto dice este angelical y docto varón; pero es preciso citar lo que se lee en su último diálogo: «Hay grados, dice, en el recogimiento. En el primero se mortifica el pensamiento simplemente, y es cuando el alma queda como dormida y en silencio y que nada le desasosiega ni perturba; y si acaso estando así viene algún pensamiento para entrársele en el corazón, maravillosamente le es impedida la entrada mucho antes que ella conozca lo que es; como si viendo alguna persona venir á nosotros desde

(1) *Diálogos de la conquista del Reino de Dios*, diálog. 8.º, pág. 312.

lejos, antes de conocerla la diésemos de mano para que no se nos acercase. Pasa esto con tanta certeza en el alma, que ella misma se maravilla de ello; y si quiere averiguar lo que fué, no puede, salvo que conoce evidentemente que alguna cosa venía á desasosegarla y que fué detenida. Este recogimiento es más que de principiantes, y no le tiene el alma sin la gracia del Señor; porque aun cuando no hay aquí grandes gustos y sentimientos extraordinarios, hay á lo menos una cierta complacencia, como de cosa dada por Dios» (1).

Como se ve, pues, aquí se admiten varios grados de recogimiento; y del primero, que hay que confesar que es más que la meditación, asegura Fr. Juan de los Angeles que no se tienen movimientos extraordinarios; luego diremos consecuentemente con el mismo escritor, que, aunque no es de principiantes, no pertenece tampoco á la esfera extraordinaria.

Y para más claridad, el mismo autor, antes de terminar el diálogo á la pregunta que le hace su *discípulo*, contesta (2): «Muy bien podemos, ayudados de la gracia de Dios, recogernos de la manera que has oído, porque ésta es obra por mitad, donde se encuentra la mano de Dios y la nuestra. Sin el divino favor, ya se sabe que no podemos tener ni un santo pensamiento, mientras que con él todo nos es posible; digo que es necesario ayudarse el hombre y hacer de su parte lo que pudiere, con seguridad de que no faltará Dios á su obra.» Y añade (3): «En nuestra mano está adquirirlo, con la

(1) Pág. 378, edic. de Madrid, 1885.
(2) Véase pág. 392.
(3) Pág. 394.

ayuda de la gracia, que nunca falta (como ya dije), sino que es menester ejercicio y habituarse á ello, para que poco á poco se vaya el hombre enseñoreando de sí mismo, no perdiendo en balde el tiempo, sino ganándose á sí para sí, que es aprovecharse de sus sentidos para el interior.»

A decir verdad, sería preciso leer todo el diálogo de tan preclaro escritor, y si el lector lo hace, verá confirmada una vez más nuestra doctrina.

Esta misma nos enseñó el glorioso San Pedro de Alcántara, que compara el ejercicio de la meditación con el movimiento de la nave, y el de la contemplación con el reposo de la misma cuando ha llegado al puerto. Por esta razón, añade el Santo que los medios deben cesar cuando se ha logrado el fin, que es la contemplación.

Claro está que tal contemplación, considerada como el fin á que se ordena la meditación, no puede ser otra que la no mística, porque la propiamente mística no guarda proporción con el acto de meditar, sino que pertenece á otro orden diverso.

Por otra parte, el Santo habla de contemplación propiamente dicha, pues añade que el alma debe contentarse con una mirada sencilla de Dios, como si le viera presente, y gozar reposadamente del sentimiento de amor ó de admiración, etc. (1).

---

(1) *Tratado de la Oración y Meditación*, cap. XII, aviso 8.º

CAPÍTULO VI

El magisterio de Santa Teresa de Jesús acerca de la contemplación no mística.

Nada más frecuente que escribir apologías para ensalzar el magisterio de Santa Teresa. Pero una de las más brillantes y sólidas apologías de esa gran Santa, es señalar los caracteres de su magisterio vasto y sublime como ninguno otro acerca de la oración contemplativa.

Voy, pues, á ensayar, en lo que me sea posible, sobre este punto importantísimo algunas breves indicaciones, que tal vez nos abran paso al conocimiento de la contemplación no mística que ahora estudiamos.

§ 1

ALGUNA NOTA CARACTERÍSTICA DEL MAGISTERIO DE SANTA TERESA

Como se ha visto antes, ya estaba formada la Tradición acerca de la contemplación ordinaria, cuando brilló Santa Teresa; pero ella fué la única que abarcó con su mirada de querubín todos los rayos de luz mística que

la divina Sabiduría irradia en el cielo de las divinas misericordias.

Puesta por divina vocación como gigante en medio de los siglos y en presencia de toda esa magnificencia sobrenatural del amor de Dios para con el hombre, lo primero que hace es discernir, como nadie lo había hecho, el orden de la gracia ordinaria y el de la gracia extraordinaria.

En sus siete Moradas propónese marcar la regularidad y el orden que Dios suele seguir en comunicar las gracias de la oración, sin perjuicio de que el mismo Señor, cuando le place, tome nuevos rumbos, como dueño absoluto de sus dones.

Este plan de la mística Doctora no podía ser más sabio, ni guardar más proporción y armonía con la naturaleza de las gracias que se proponía describir y fijar, á la manera que un astrónomo fija en su planisferio celeste los astros sujetos á un movimiento regular.

Más aún: es muy de notar que, lejos de dar cabida en su sistema á subdivisiones innecesarias que confunden, se contenta con decir que hay una oración mental ordinaria que se alcanza con propia industria, bien que con la ayuda de la gracia, y otra que es sobrenatural, porque allí ya la industria nada vale.

Ahora bien; la oración es, sin duda, uno de los dones divinos en cuya comunicación resalta más la regularidad con que el Señor suele concederlos.

¡Incomparable y eximia excelencia la de la oración! Es cierto que la oración no es el único medio por donde se acerca el hombre á Dios, como vocifera el quietismo pestilente; pero es el más poderoso.

Por lo mismo, no me canso de admirar la profundi-

dad del plan egregio de Santa Teresa en su *Castillo interior*, en cuyo recinto las únicas notas y acentos que resuenan son los de la música serena y callada de la oración.

Contemplemos á la Santa cómo al penetrar en la cuarta Morada, advierte que allí ya cesa la industria del hombre como próxima preparación para seguir adelante.

Penetra después en aquellas moradas henchidas de magnificencia sobrenatural, pero sin olvidarse jamás, hasta que vuela á la cumbre, de las nuevas y celestiales fases de la oración, que es la divina palanca por la cual el alma se levanta de la tierra al cielo.

Su anhelo constante es, por decirlo así, catalogar esos astros magníficos que dan luz y fuego de amor de Dios á los que contemplan su radiante hermosura; y si alguna vez se ocupa en describir otros fenómenos que se presentan sin la apetecida regularidad, los enumera y describe como de paso y sin darles más que importancia secundaria. Y para decirlo de una vez, lo que ella se propone como fin esencial y casi único es clasificar los grados de la oración que santifica, y de los dones que elevan y engrandecen al que los recibe; precisamente los mismos que por la soberana dignación de Dios están sujetos al orden regular posible, que cabe dentro del plan amoroso de la Providencia.

Por consiguiente, aquellas luces divinas y extraordinarias que no pueden reducirse á la naturaleza de la oración como á su género propio y común, á la vez que no las infunde Dios con regularidad perceptible de nuestra parte, tampoco se ordenan por su naturaleza á la santificación de quien las recibe. Por la misma razón no entra en el plan de Santa Teresa clasificarlas, ni in-

cluirlas en alguna Morada especial de su Castillo místico, porque eso hubiera sido contrario á los designios de Dios y á toda la economía del plan de la santificación, como no entra en el de los astrónomos incluir en su planisferio celeste los cometas fugaces que ahora son y después no parecen.

En resumen, lo único que hace es clasificar: 1.º, los grados que caben dentro de los límites de la oración ordinaria, y que por contraposición á los siguientes de oración sobrenatural, se pueden llamar naturales y que se obran con los auxilios de la gracia ordinaria y dentro del modo connatural que tiene el hombre de ejercitar su actividad (1); 2.º, los grados de oración sobrenatural que levantan al hombre sobre su modo natural de obrar y que superan á toda industria y diligencia.

Decir, pues, que Santa Teresa distinguió la oración en tres especies: 1.ª, la oración común; 2.ª, la oración mística ordinaria, llamada así porque en ella no hay éxtasis ni revelaciones, y 3.ª, oración extraordinaria mística, porque va acompañada del éxtasis ó de alguna revelación, es falsedad notoria.

La demostración plena de cuanto se acaba de exponer, no será oportuna mientras no se trate á fondo de la naturaleza de la Mística; pero bueno será indicar desde luego, que por algo los que adoptan hoy esa clasificación, jamás descienden á exponer, con la lucidez tradicional, lo que llaman ellos el estado místico. Pero

(1) El propósito de la Santa se ve claramente que fué sobre todo bosquejar y clasificar los grados místicos; mas para lograr esto, tuvo buen cuidado de mencionar también antes la oración que pertenece á la vida ascética, para dar á conocer mejor después la que denomina sobrenatural.

aun sin poner de frente la naturaleza de la Mística, cabe alegar las siguientes razones en contra de tal teoría, defendida por pocos autores:

1.ª En la cúspide de la Mística no hay (al menos puede no haberlo) ni éxtasis, ni rapto, ni revelación, y, sin embargo, la luz que entonces se recibe, es el grado supremo de la oración mística y extraordinariamente sobrenatural.

2.ª ¿Por qué dar tanta importancia á las comunicaciones de revelación, visión, éxtasis, etc., y tan poca al gran paso de la vida ordinaria á la Mística, en que el alma deja de obrar según su modo connatural? Esta, esta es la línea divisoria y el gran tránsito que caracteriza al sobrenaturalismo místico. Aparte de esto, los demás caracteres que aparezcan en la oración mística, ó pertenecen á la esencia de ese sobrenaturalismo, ó son su efecto, ó una luz que nada tiene que ver con la santificación por su misma naturaleza.

3.ª Por lo que toca al éxtasis y al rapto, no sería verdad decir que son sobrenaturales en contraposición á la oración mística en general, puesto que hay, según todos, una contemplación mística, la unión transformante, superior y, por consiguiente, más sublime y sobrenatural que la oración extática.

4.ª Por último, la misma Lógica manda que, por lo que toca á las revelaciones, éstas no se incluyan dentro de la oración contemplativa como la especie dentro del género, ni que esta misma oración se divida de tal modo, que uno de los miembros de la división no sea oración propiamente dicha.

Ahora bien, la revelación de suyo no es oración; luego mucho menos oración contemplativa. ¿Cómo,

pues, se podrá defender que la contemplación debe dividirse en ordinaria y extraordinaria, entendiendo por esta las revelaciones? Eso sería como dividir nuestra península en provincias, de las cuales alguna perteneciera á otra nación extraña.

Santa Teresa no va por ese camino: lejos de eso, no hace más que distinguir la oración, como ya se dijo, en natural y sobrenatural.

Vamos, pues, á exponer los puntos principales al menos, del sistema de nuestra gran Maestra, empezando por declarar:

§ II

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Es preciso que se demuestre: 1.°, que Santa Teresa dió grande importancia á un grado de oración mental que por una parte no es meditación, y por otra no pertenece tampoco al orden místico; 2.°, que ese grado de oración de que la Santa hizo tanto caudal, se alcanza con la propia industria y diligencia y con el apoyo de la gracia de Dios; 3.°, que esta gracia no es sobrenatural en el sentido de extraordinaria, sino ordinaria y común; 4.°, que la Santa entendió por oración propiamente mística, la que llama muchas veces sobrenatural, y que se obra en virtud de auxilios extraordinariamente sobrenaturales, y para la cual nada vale la propia industria; 5.°, que atendiendo al lenguaje y autoridad de Santa Teresa, el grado de oración intermedia que se halla entre la meditación y entre el orden místico, es

una vista sencilla de la verdad; es decir, cierta especie de contemplación, aunque imperfecta, si se compara con la mística; 6.°, que según la Santa, esa misma oración, ó sea la contemplación imperfecta, es lo que llama con frecuencia *recogimiento*, que se adquiere con propia diligencia. Vayamos por partes.

§ III

OBSERVACIONES PRELIMINARES.—DEMOSTRACIÓN.—CRITERIO DE LA SANTA PARA APLICAR Á LA ORACIÓN EL NOMBRE DE «TEOLOGÍA MÍSTICA»

Ya he dicho varias veces que muchos teólogos y místicos han empleado con frecuencia la palabra «Mística», para designar todas las etapas de la vida espiritual tanto ordinaria como extraordinaria; y que el mismo San Francisco de Sales la aplica á toda clase de oración, aunque sea propiamente vocal.

Esto que tan bien se entiende y se explica, y que no puede, en modo alguno, utilizarse en buena lid para apoyar ninguna oposición en el orden propiamente científico, lo hacen valer á su favor los que presumen demostrar que una oración, tan pronto como se simplifica más ó menos, ya en los discursos del entendimiento, ya en los afectos de la voluntad, bien de suyo sin otros elementos, bien con elementos que por ley *ordinaria* sobrevienen, llega á ser estrictamente mística.

Contra esta doctrina pugna abiertamente Santa Teresa, y lo pruebo.

La Santa sólo llama, y nunca antes, *Teología mística*

á las divinas mercedes de la Oración en que la humana industria es imposible y hasta perjudica; y sería presuntuosa, como hija de la soberbia, ó necia por razón de la ignorancia.

Esta afirmación se funda en el cap. x y siguientes de la *Vida* de nuestra santa Doctora. «Tenía yo, dice, algunas veces... comienzo de lo que ahora diré. Acaecíame... venirme á deshora un sentimiento de la presencia de Dios... Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística Teología... El entendimiento no discurre..., mas no se pierde» (1).

Es así que en esta oración, llamada por Santa Teresa Teología mística, según lo acabamos de ver, y repite adelante (2), no toma ni puede tomar parte la humana industria, porque ella misma, aludiendo á esta dicha oración, enseña «quien quisiese... pasar de aquí y levantar el espíritu á sentir gustos que no se los dan, es perder lo uno y lo otro; porque es sobrenatural, y, perdido el entendimiento, quédase el alma desierta»... (3).

Por consiguiente, la Santa no tiene por mística Teología más que la oración en que la humana industria es imposible, y además es presuntuosa ó necia.

---

(1) *Vida*, cap. x.
(2) *Vida*, cap. xii.
(3) *Vida*, cap. xii.

§ IV

IMPORTANCIA QUE DIÓ SANTA TERESA Á LA ORACIÓN QUE MEDIA ENTRE LA MEDITACIÓN Y LA TEOLOGÍA MÍSTICA

No parece sino que algunos dan tanta importancia á las operaciones estrictamente místicas, que imaginan perder tiempo si meditan, ó se proponen dilucidar otra oración que no sea mística.

Santa Teresa no fué así: dió grande importancia no sólo á la meditación, sino, y esto hace mucho al caso, á una oración intermedia entre la meditación y la Mística.

En muchos lugares de sus *Escritos* nos lo enseña, pero su Obra clásica para este caso es el *Camino de perfección*. Sobre esto emplea palabras altamente persuasivas, que pegan fuego al alma desde el cap. XLI hasta el LI (1); y todo para mover á que se forme alta estima de la oración de recogimiento, que suele llamarse comúnmente *adquirido*. «Es camino del cielo, dice entre otras cosas de suma importancia... (2); no están en la tierra (los que así se recogen»).

La Santa dice en estos lugares, varias veces, que su propósito es tratar de oración vocal; pero es evidente, como la luz del medio día, que en pos de la oración vocal que va enseñando sobreviene esta preciosa joya de la oración de interior recogimiento que ella tanto

---

(1) Uso al presente la edición de D. Vicente de la Fuente, casa de Rivadeneyra, 1861.

(2) Cap. XLVI.

estima, y que desea con tanta vehemencia que todos estimemos (1), y hasta dice que á veces Dios levanta con esta ocasión á oración de quietud, que es ya propiamente mística, si bien esto último es accidental á nuestro propósito. Fuera de este caso extraordinario, ella nos asegura que es la industria la que lo procura, como luego veremos, y que ni es tampoco, puro meditar y discurrir, sino «encerramiento de las potencias en si mesma el alma» (2); hasta «parece que se levanta el alma con el juego que ya ve lo es las cosas del mundo. Alzase al mejor tiempo, y, como quien se entra en un castillo fuerte..., un retirarse los sentidos... y darles de tal manera de mano, que sin entenderse se le cierran los ojos....; si se usa algunos días, y nos hacemos esta fuerza, verse ha claro la ganancia, y entenderán, en comenzando á rezar, que se vienen las abejas á la colmena y se entran en ella para labrar la miel» (3).

Resulta, pues, con toda claridad, que esta oración, á que la Santa daba tanta importancia, ni era propiamente discurrir, ni era propiamente mística. Pues ¿qué especie de oración será?

---

(1) La Santa refiere de una persona que, sin pretender hacer más que oración vocal, la levantaba Dios á gran contemplación; porque lo que dice ella misma: «muchas personas rezando vocalmente las levanta Dios á subida contemplación». (Ibid., cap. LII).

(2) Cap. LXVIII, hácia el fin.

(3) Ibid., cap. XXX, según el códice de Valladolid.

§ V

LA SANTA ENSEÑA QUE LA ORACIÓN PROPIAMENTE MÍSTICA DE QUIETUD ES ESENCIALMENTE DIVERSA DE LA QUE LLAMA RECOGIMIENTO, QUE SE ALCANZA CON PROPIA INDUSTRIA, EL CUAL ES LA CONTEMPLACIÓN NO MÍSTICA

Esta oración no tiene nada de extraordinaria, sino que es ordinaria y común. Nótese la diferencia que la Santa pone entre la quietud mística, de que trata á continuación, y el recogimiento adquirido que antes se ha descrito; porque de la quietud, asegura que «es sobrenatural y cosa muy sin poderla nosotros adquirir» (1); al contrario de lo que afirma, como ya vimos, acerca de este recogimiento. Y todavía la Santa sigue adelante, haciendo anatomía de otra oración que se halla por lo común intermedia entre el recogimiento adquirido y la quietud mística; y es un recogimiento infuso que tampoco se alcanza por diligencia propia, puesto que nos advierte: «no penséis que es por el entendimimiento adquirido» (2), por donde éste se alcanza como el ya expuesto, sino que lo infunde Dios.

Por esta razón nadie extrañará que Santa Teresa caracterizara á la oración de recogimiento que se puede adquirir, con las mismas palabras que dan á conocer lo que se entiende por contemplación no mística.

---

(1) *Vida*, cap. LIII.

(2) *Moradas 4.as*, cap. III.

§ VI

SE PRUEBA QUE LA SANTA ADMITIÓ UNA MIRADA SENCILLA DEL ALMA EN CIERTA ESPECIE DE ORACIÓN QUE NO ES MÍSTICA

Propónese ella á sí misma esta dificultad (1): que cómo es que aquellos á quienes Dios ha subido á alta contemplación, no pueden después discurrir en los misterios de la Pasión y de la vida de Cristo, aunque lo procuren; y nuestra eximia Maestra, después de contestar que esas personas será fácil que no puedan trabajar en dichos misterios mucho con el discurso y con varios razonamientos, afirma con entereza que eso no las impedirá pensar fuera de su alta oración en la vida, pasión y muerte de nuestro Señor, «mirando con una sencilla vista quién es...»

¿Le parecerá al lector que esta vista sencilla es contemplación mística? De ningún modo, porque la Santa añade: «Si de aquí la suspendiese el Señor, muy enhorabuena...» (2).

He aquí, pues, según Santa Teresa, una vista sencilla que no es suspensión, que no es contemplación mística; oración que lo mismo pueden tenerla los contemplativos, fuera de su alta oración, que los no contemplativos cuando oran. Luego, según la Santa, hay vista sencilla que no es mística. ¿Qué inconveniente, pues, hay en llamarla contemplación no mística?

---

(1) *Moradas 6.as*, cap. VII.

(2) Ibid.

§ VII

NO ES EXACTO QUE SANTA TERESA DEDICARA EXCLUSIVAMENTE LA PALABRA «CONTEMPLACIÓN» PARA DESIGNAR LO QUE SUELE LLAMARSE «ESTADOS MÍSTICOS». — SE INDICA EL FUNDAMENTO DE TAL ASEVERACIÓN.—INEXACTITUD EN LA VERSIÓN FRANCESA DEL P. MARCELO BOUIX. PRESÉNTASE EL ORIGINAL DE LA SANTA ACERCA DEL ASUNTO

Algunos escritores han afirmado que Santa Teresa no empleó la palabra «contemplación» más que para designar los estados místicos.

Esto no es exacto; y para probarlo, preciso es que nos hagamos cargo del fundamento de tal aseveración.

El fundamento es la versión de las obras de la Santa, hecha en francés por el P. Marcelo Bouix, el cual traduce así el cap. XXVI del *Camino de perfección* (1): «*Dans ces deux oraisons* (esto es, en la oración vocal y en la mental por discurso) *nous pouvons quelque chose de nous-mêmes, avec l'assistance de Dieu, mais dans la contemplation nous ne pouvons rien absolument. C'est Dieu qui fait tout...*»

No es así como escribió Santa Teresa. He aquí sus palabras: «En estas dos cosas podemos algo nosotros con el favor de Dios; en la *contemplación que ahora dije*, ninguna cosa. Dios es el que todo lo hace...»

---

(1) Téngase en cuenta que lo que el P. Bouix enumera como el capítulo XXVI, aparece en la edición de la Fuente, casa de Rivadeneyra, con el número XL.—En la edición de Orga, a. 1752, dichas palabras constan en el cap. XXV.

Es patente que existe diferencia esencial entre el original y esta versión. Si á la versión nos atuviéramos, Santa Teresa daría á entender que la palabra *contemplación*, no la aplicaba más que á la *mística* en que Dios lo hace todo; pero si nos atenemos, como es justo y es obligación, á lo que dijo la Santa para juzgar de su doctrina, en ese caso hemos de afirmar que Dios es quien lo hace todo, *únicamente* en la contemplación que poco antes había la Santa mencionado.

Es así que antes, unas pocas líneas antes, la Santa *únicamente* había hablado de *contemplación perfecta*, porque después de presentar los caracteres de la contemplación mística, escribió: «Esto es contemplación perfecta»; ó como tradujo el P. Bouix: *Voilà, mes filles, ce qu'est la contemplation parfaite;* por consiguiente, la Santa, lejos de reservar el nombre de contemplación para la mística, supone que hay otra que no es mística, la cual por lo mismo, aunque comparada con la mística, será imperfecta; pero es de grande precio y valor en sí misma considerada.

§ VIII

EXPLICACIÓN DE ALGUNAS ALEGORÍAS DE LA SANTA PARA CONFIRMACIÓN DE LA MISMA DOCTRINA

No puedo menos de insistir algo todavía en la doctrina de nuestra Santa sobre el presente asunto, aunque no sea con otro fin que el de no pasar en silencio algunas preciosas alegorías usadas por ella para declarar los

varios grados de oración, y que se tienen por todos sus intérpretes como clásicas y de alta significación.

Sabida es de todos la alegoría del huerto con que la Santa explica las maravillas y hermosura del alma en gracia donde Dios mora. Pues siguiendo la alegoría, pasa después á explicar las diferentes clases de oración, comparándolas á cuatro maneras con que aquel delicioso huerto puede regarse, es á saber: «ó con sacar el agua de un pozo, que es á nuestro gran trabajo, ó con noria y arcaduces, que se saca con un torno... es á menos trabajo y sácase más agua; ó de un río ó arroyo, esto se riega muy mejor... queda más harta la tierra, y no se ha menester regar tan á menudo y es menos trabajo...; ó con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho» (1).

Nuestra Doctora aplica esto á cuatro maneras de oración, en que hasta entonces, como ella añade, había puesto el Señor su alma.

La primera la compara á la meditación con todos los trabajos y diligencias que requiere (2): «Esto es, dice, comenzar á sacar agua del pozo.»

La segunda manera de sacar agua «que el Señor del huerto ordenó para que con artificio de un torno y arcaduces sacase el hortelano más agua y á menos trabajo», la aplica la misma Santa Teresa á la oración de quietud, que... toca ya en cosa sobrenatural, es decir, de todo punto extraordinaria (3); pero también es apli-

(1) *Vid.*, c. XI.
(2) Ibid.
(3) Ibid., c. XIV.

cable á la contemplación ordinaria, como lo hace el Padre La Reguera. No de otro modo Schram. (1) expone á Santa Teresa, la cual, según el mismo, enseña que el alma con la meditación saca el agua de la divina gracia con artificio y trabajo, como por canales y arcaduces, y después, mediante la contemplación (ordinaria de que aquí trata el mismo Padre), la va alcanzando como con rueda de río ó de fuente á menos trabajo y en más abundancia.

Es tanto más plausible esta explicación de parte de la segunda clase de agua que pone la Santa, cuanto que en las varias descripciones que ella misma hace en los capítulos de su *Vid.* (XI, XII y XIII), para darnos á entender la primera, se ve con toda claridad cómo el alma va poco á poco simplificando sus pensamientos y hasta sus afectos; es decir, penetrando muchas veces, ó casi siempre sin saberlo, en la contemplación que llamamos ordinaria, á la cual en verdad no es aplicable todo ese trabajo que se quiere significar en sacar de un pozo el agua á fuerza de brazos.

He aquí algunas de las muchas enseñanzas regaladas de la Santa, que se pudieran alegar á nuestro intento: «Tornando á los que discurren, digo que no se les vaya (todo) el tiempo en esto, porque, aunque es muy meritorio, no les parece, como es oración sabrosa, que ha de haber día de domingo, ni rato que no sea trabajar. Luego les parece es perdido el tiempo, y tengo yo por muy ganada esta pérdida» (2).

Este consejo le da la Santa, principalmente á las per-

(1) T. I, § 242.
(2) *Vid.*, c. XIII.

sonas sencillas, que por más diligencias que hagan no saben discurrir; y respecto á los letrados, añade «que es muy excelente y seguro, hasta que el Señor los lleve á otras cosas...» (1).

Y aun afirma que es bueno que «se representen delante de Cristo, y sin cansancio del entendimiento se estén hablando y regalando con él sin cansarse en componer razones... Lo uno un tiempo, lo otro otro, porque no se canse el alma de comer siempre un manjar» (2).

Admira y consuela ciertamente esta alma grande y expansiva de Santa Teresa, á quien hacía gran lástima ver almas acorraladas y afligidas, como una que ella conoció, atada muchos años á la meditación del propio conocimiento, y teníala ya el Señor en oración de quietud» (3).

¿Qué hacer, pues, entonces? «Discurrir un rato (si puede...) mas que no se canse siempre en (eso), sino que se esté allí con él, acallado el entendimiento. Si pudiere ocuparse en que mire que le mira, y le acompañe y pida, humíllese y regálese con él... Cuando pudiere hacer esto, aunque sea al principio... hallará grande provecho...; al menos hallóle mi alma.» Así termina este espíritu incomparable de candor.

Regaladísimas son también, por cierto, las enseñanzas que de la Santa tenemos en su *Camino de perfección;* escojamos una sola para muestra (4): «Representad, dice, al mismo Señor junto con vos, y mirad con qué

(1) *Vid.* c. XIII.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) C. 26.

amor... os está enseñando, y creedme, mientras pudiéredes, no estéis sin tan buen amigo. Si os acostumbráis á traerle cabe vos, y él ve que lo hacéis con amor..., no le podréis, como dicen, echar de vos... Mirad que sé yo que podéis hacer esto...» «Si estáis con trabajos, miradle camino del huerto... desamparado de todos, sin nadie que mire por él... Miraros ha él con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas... Es menester mucho artificio...» (pero de amor expansivo con las industrias que aquí pone la Santa y en otros muchos lugares). ¡Ojalá que estas palabras nos den aliento para ir tomando tan celestial doctrina y practicarla en orden á la contemplación ordinaria con las santas industrias que es bueno fomentar en nosotros para que la oración sea más fervorosa, eficaz y duradera! (1).

Es también muy de notar cómo en otra parte (2) la Santa consuela y anima á las personas que sufren mucho y están desoladas con distracciones, aconsejándolas que, sin fatigar el entendimiento en discurrir, se recojan lo mejor que puedan: y añade que podrán servirse con provecho de un libro espiritual para ese fin.

¿Quién no ve aquí que, en efecto, puede uno recogerse sin discurrir y sin que, por otra parte, pueda haber apariencia de verdad en creer que se trata de una oración alta de místico reposo?

---

(1) Es la misma santa industria que vimos arriba aconsejan los PP. Suárez y Alvarez de Paz.

(2) *Vida*, cap. IX.

CAPÍTULO VII

El magisterio de Santa Teresa, según la Tradicion.

No basta que estudiemos á la gran Doctora en sí misma; para conocerla, debemos hacer lo que Fr. Luis de León: este admirador incomparable de la Santa la estudió en sus obras literarias y en sus empresas; estudiémosla nosotros en sus principales discípulos.

§ I

ENSEÑANZAS Y CONSECUENCIAS

Seamos agradecidos al Señor, que se dignó iluminar nuestra alma con la luz de la *estrella de Alba;* y la mejor gratitud es no desdeñar ese bendito faro, sino recibir muy en serio las enseñanzas que brotaron de su pluma seráfica.

Y por lo que toca al presente, la primera enseñanza que hemos de sacar de Santa Teresa ha de ser no olvidar jamás que existe una diferencia muy notable entre la oración perteneciente á las tres primeras Moradas

de su *Castillo*, y entre la que comienza al penetrar en la cuarta Morada.

La primera no es sobrenatural; sí la segunda. De aquí podremos inferir que, como lo sobrenatural no es la expansión ni el complemento de lo natural, sino que difiere esencialmente de él, la vida mística no es la espiritual ordinaria perfeccionada, ni su complemento, ni su extensión, sino que trasciende á otro orden diverso.

Esta observación tal vez parezca inútil para algunos, pero no la tendrán por tal los que hayan ido siguiendo la historia del espiritualismo cristiano desde algún tiempo á esta parte. Precisamente los mismos que no están por admitir la contemplación ordinaria; unos claramente, y otros con ciertos rodeos, vienen á sostener la doctrina que pudiéramos llamar de la *nivelación* del espiritualismo cristiano. No quiero decir por eso que únicamente los que opinen una de esas dos cosas son los que sostienen la otra; lo que digo es que, afirmando no haber muro de separación entre la vida espiritual ordinaria y la mística, lo verdaderamente lógico será negar la contemplación ordinaria. Tales afirmaciones, por más que no se formulen claramente, son la tendencia á no sé qué misteriosa unidad que no se atina á comprender del todo; y hasta cierto punto, la aplicación del principio igualitario á la serena región del espíritu.

A decir verdad, se quedan á mitad del camino los que así piensan. Paréceme que si la alta espiritualidad se reduce tan sólo á que se perfeccione la vida rudimentaria, sin necesidad de admitir nueva categoría de perfección, ni siquiera entiendo porqué ha de seguirse

admitiendo vida propiamente mística, como no sea en virtud de un puro convencionalismo.

Ya veo también que algunos escritores, por lo demás dignos de gran respeto, ya en el siglo pasado, con un desdén acaso estudiado y afectando un criterio amplio, que tan bien se acomoda á ciertos aires de libertad, presumían y presumen más aún hoy, reducir á síntesis armónica todos los grados del espiritualismo, sin mentar apenas para nada el orden místico. Esto no podrá orientar á los que hayan antes estado acostumbrados al lenguaje de la tradición. En cambio sabe á no sé qué criterio nivelador que armoniza (no sé hasta qué punto) lo antiguo con los ideales y las corrientes modernas (1).

Pero no nos separemos de nuestro asunto, y aleguemos alguna prueba.

§ II

EL P. DE BESSE

La primera nos la ofrece el P. De Besse, precisamente cuando se propone declarar el concepto de lo *natural* y de lo sobrenatural. Oigámosle:

«Cuando... uno practica frecuentemente actos de virtudes infusas, adquiere una gran facilidad de producirlos y el hábito consiguiente...»

---

(1) Me complazco en reconocer que nada de cuanto aquí se dice y es ajeno de la Tradición, puede ni remotamente aplicarse al docto y piadoso Mr. Saudreau, cuya ortodoxia está bien patente en todas sus obras, repletas de alto y delicado espiritualismo.

El hábito es una segunda naturaleza. De ahí es que esa misma persona con el hábito hará, *naturalmente*, es decir fácilmente, actos sobrenaturales...

Del mismo modo, cuando uno, poco á poco, ha contraído el hábito de la contemplación, esta oración viene á ser, por decirlo así, natural..., y entonces contempla á su gusto, sin esfuerzo, como practica los actos de humildad...» (1).

Por último, saca esta consecuencia: «Por ahí se verá cuánto yerran los que establecen diferencia entre la contemplación adquirida y la infusa» (2).

Así le parece al autor, no sólo porque según se ve, para él toda contemplación es adquirida, si ha de ser consecuente; sino también porque, como dice al fin de su libro, fundándose en la *autoridad* del Rvmo. Bonomelli, Obispo de Cremona, la contemplación se obra por medio del *sentimiento*, y el sentimiento (que llega hasta tocar al mismo Dios), nace con nosotros y crece con nosotros y no nos abandona jamás» (3).

Según esta doctrina del P. De Besse, tendríamos que negar toda contemplación mística, puesto que la admitida por él se puede equiparar al hábito que se va adquiriendo con la repetición de actos.

En cualquier sistema habría de ser inadmisible esta doctrina: ¿qué, pues, diremos de ella en el sistema del P. De Besse, que explica su contemplación por el contacto del mismo Dios? Y sobre todo, ¿no le parece al apreciable Padre que tal modo de pensar es más pe-

---

(1) *La Science de la prière*, chap. XII.

(2) Ibid.

(3) Pág. 324.

ligroso cuando se apoya en el sentimiento y aprueba la teoría de Mgr. Bonomelli? ¿A qué agravar la cuestión reforzándola, mejor diríamos empeorándola con ciertos conceptos de modernismo?

¿Se ve claro, por esta primera prueba, que no se puede abandonar impunemente el magisterio de Santa Teresa, sin incurrir en deplorables consecuencias?

Hasta tal punto llega este mismo escritor á nivelar toda oración, así la rudimentaria como la mística, que sólo exceptúa el éxtasis (el cual es á la Mística lo que el accidente del color, por ejemplo, es á la substancia de un objeto cualquiera), y la revelación que de suyo ni es oración pequeña ni grande, y puede recibirla quien no tenga siquiera fe católica (1).

§ III

EJEMPLOS EN CONTRARIO QUE PRUEBAN LA NECESIDAD DE SEGUIR EL MAGISTERIO DE SANTA TERESA

No pocos ejemplos pudieran alegarse para probar nuestra tesis, porque no sólo se palpan estos inconvenientes, en los que abiertamente desdeñan el magisterio de la gran Doctora, sino también en los que más ó menos inconscientemente han prescindido de su luz, hasta para describir las operaciones místicas ó las que con ellas tienen alguna relación, á poco que pretendan reducirlas á método y declararlas con su propio tecnicismo. Prescindo de ulteriores declaraciones sobre esto,

(1) Cf. Obra cit., p. 238 et seqs.

para fijarme tan sólo en la facilidad con que la tradición ha ido, desde Santa Teresa acá, resolviendo esas mismas dificultades.

Los que han hecho profesión franca de ser discípulos de la mística Doctora, ya dentro, ya fuera, tanto del Carmelo como de nuestra Península, no se han visto embarazados con ellas, sino que las han superado en alto grado.

Empecemos, como es justo, por el hijo predilecto de Santa Teresa, San Juan de la Cruz.

§ IV

SAN JUAN DE LA CRUZ.—SUS ENSEÑANZAS DEMUESTRAN QUE HAY CONTEMPLACIÓN NO MÍSTICA.—PARALELO ENTRE SANTA TERESA Y SAN JUAN DE LA CRUZ.—DIFICULTAD DE ESTUDIAR LOS ESCRITOS DE ESTE SANTO

No puedo menos de expresar los efectos diferentes que en mi espíritu obra el estudio de este bendito Santo, comparados con los que experimento al estudiar á la seráfica Doctora.

La virgen de Ávila, con su estilo transparente, sabia con la sabiduría del cielo pero no con la de la tierra, sublime pero espontánea, me va llevando como de la mano sin sentirlo, á vislumbrar entre celajes y sombras los misterios de la vida verdadera; San Juan de la Cruz no parece se acuerda que escribe para los que viven acá y que vive también él mismo, sino cuando, al cantar sus amores embriagado del anhelo de sufrir, se esconde en las cavernas de sus purgaciones inefables, ó cuando

para ser tratadista como nadie, fuera de la Santa, penetra en los secretos de la Escolástica.

En esto, sin embargo, encuentro una ventaja para conocer mejor lo que pretende enseñar.

Cierto es que su anhelo vehemente por la unión suprema con Dios, le obliga á mirarlo todo, gracias, contemplación, virtudes, dones, y casi, en cuanto á la fruición, la gloria misma, con esa indiferencia santa que sólo un espíritu tan grande como él puede acertar á conocer; y por eso mismo, enamorado tan sólo de Jesucristo desnudo en la cruz, en todos sus pensamientos y escritos palpita encarnada la idea viva de esa misma unión, desnuda, generosa, pura y sin mezcla de cosa que no sea el mismo Dios crucificado; pero mal que le pese, ríndese á las formas del lenguaje. Sospecho que debió sufrir mucho en sus tratados para acomodarse á las exigencias de la escuela, tanto cuanto gozaría al derramar su alma en las poesías que nos dejó; y por esa causa tal vez, al expresar conceptos que exigían muchos capítulos para ser convenientemente declarados, conténtase, juzgándonos á los demás por sí mismo, con indicarlos por enigma y como de vuelo.

Ello fué así, y mientras no haya otro que le iguale, si lo hubiere durante los siglos, hagamos hincapié en sus enseñanzas; no nos importe que extensa ó brevemente declarase los misterios, que emplease frases, muchas ó pocas, de encarecimiento, el que á todo, fuera de Dios, lo miraba como sumo desamparo; tomémosle tal como aparece en sus escritos, y con la ayuda del Señor descubriremos lo que quiso decirnos.

Y una de sus verdades, vamos á ver que fué la contemplación no estrictamente mística.

Es indudable que en la *Subida del monte Carmelo*, se propuso el Santo declarar las *noches* ó *purgaciones* del alma en lo que tienen de activas, es decir, en cuanto el buen éxito depende de nuestra voluntad ayudada de la divina gracia.

De tal modo es verdadera y exacta esta interpretación, que el mismo Santo nos confirma en ella.

En el libro III de esta misma obra, pone el siguiente título: «En que se trata de la purgación y noche *activa* de la memoria y voluntad...» (1).

Su fin en todas las enseñanzas de esta primera obra es que trabaje el alma, no para llegar positivamente á merecer la unión con Dios, «para lo cual todos esos medios y ejercicios sensitivos de potencias han de quedar atrás y en silencio», sino «para que se dé lugar (si Dios lo quiere) á que sean infundidas é ilustradas de lo sobrenatural, pues su capacidad no puede llegar á negocio tan alto, antes estorbar, si no se pierde de vista» (2).

Tal es precisamente la razón por la cual este gran místico, aun tratando de meras purgaciones activas, llena como estaba su alma de esperanzas sin medida en la unión con Dios, aquí en esta obra con frecuencia deja escapar alguna palabra que recuerde la contemplación infusa y extraordinaria, bien que, á pesar de esto, claramente se ve que su principal intento es declarar entonces lo que activamente puede trabajar el alma

(1) Estas mismas palabras se conservan en la preciosa edición crítica que de las obras del Santo empieza á publicar en este año de 1912 el docto P. Gerardo de S. Juan de la Cruz, Carm. desc.; t. I, p. 269.

(2) *Subida del monte*, libro III, cap. I. Ed. crítica. Ibid. p. 271.

con su industria en desnudarse de todo desorden y en orar en la esfera ordinaria con perfección. Voy á probarlo con las mismas enseñanzas del Santo.

Pone en primer lugar las «señales que ha de conocer en sí el espiritual para comenzar á desnudar el entendimiento de las formas imaginarias y discursos de meditación» (1); y en seguida (2) «prueba la conveniencia de fijarse en estas señales» con varias razones, y entre ellas con la siguiente, que demuestra de una manera invencible la existencia de la contemplación no mística.

«La segunda señal (que consiste en que no le dé ninguna gana de poner la imaginación en cosas particulares ni en discursos de meditación), dice que es necesario que la haya para dejar de meditar, porque ya el alma en este tiempo tiene el espíritu de la meditación en substancia y hábito. Porque es de saber que el fin de la meditación y discurso en las cosas de Dios es sacar alguna noticia y amor de Dios, y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un acto; y así como muchos actos en cualquier cosa vienen á engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha ido sacando en veces, vienen por el uso á continuarse tanto, que se hace hábito en ella; lo cual Dios también suele hacer en muchas almas sin medio de estos actos (á lo menos sin haber precedido muchos), poniéndolas luego en contemplación y amor, y así lo que el alma antes iba sacando en veces por su

(1) Ibid., libr. II, cap. XIII. En la ed. crítica antes citada se trata de este punto en el cap. XII del mismo libr. II, desde la p. 153.

(2) Ibid., cap. XIV, de la ed. de 1872 hecha en Madrid. En la ed. crítica aparece esto en el cap. XII, aunque en lo substancial hay conformidad.

trabajo de meditar en noticias particulares, ya, como decimos, por el uso se ha hecho en ella hábito y substancia de una noticia amorosa general, no distinta ni particular, como antes. Por lo cual, en poniéndose en oración, ya, como quien tiene allegada el agua, bebe sin trabajo en suavidad, sin ser necesario sacarla por los arcaduces de las pasadas consideraciones y formas y figuras. De manera que luego, en poniéndose delante de Dios, se pone en acto de noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría, amor y sabor. Y esta es la causa por que el alma siente mucho trabajo y sinsabor, cuando, estando en este sosiego, la quieren hacer meditar y trabajar en particulares noticias. Porque le acaece como al niño, que estando recibiendo la leche, que ya tiene en el pecho allegada y junta, se le quitan y le hacen que, con la diligencia de su estrujar y manosear, la vuelva á querer juntar y sacar; ó como el que habiendo quitado la corteza está gustando de la substancia, si se la hiciesen dejar para que volviese á quitar la misma corteza que ya estaba quitada; que no hallaría corteza y dejaría de gustar la substancia que ya tenía entre las manos, siendo en esto semejante al que deja la presa que tiene por la que no tiene. Y así hacen muchos que comienzan á entrar en este estado, que pensando que todo el negocio está en ir discurriendo y entendiendo particularidades por imágenes y formas, que son la corteza del espíritu, como no las hallan en aquella quietud amorosa y substancial en que se quiere estar su alma, donde no entienden cosa clara, piensan que se van perdiendo y que pierden tiempo, y vuelven á buscar la corteza del discurso, lo cual no hallan, porque está ya quitada; y

así no gozan la substancia ni hallan meditación, y túrbanse á sí mismos, pensando que vuelven atrás y que se pierden. Y á la verdad se pierden, aunque no como ellos piensan, porque se pierden á los propios sentidos y á la primera manera de sentir y entender; lo cual es irse ganando al espíritu que se les va dando. En el cual, cuanto ellos van menos entendiendo, van entrando más en la noche del espíritu, de que en este libro tratamos, por donde han de pasar para unirse con Dios sobre todo saber» (1).

Discurramos ahora, imparcial y serenamente, sobre estas enseñanzas del gran místico.

He aquí una oración que, según el Santo, es noticia general, confusa, amorosa, y por decirlo de una vez, como la llama él mismo en el citado lugar, contemplación (2); pero no se olvide que esta contemplación, alcanzada por el alma, sobreviene como hábito engendrado en el espíritu, por virtud de los actos de la meditación que han precedido; por consiguiente, según San Juan de la Cruz, hay una contemplación que no es infusa, que por lo mismo no es mística, sino que se adquiere como resultado y complemento de los actos discursivos de la meditación propiamente dicha.

Luego San Juan de la Cruz admite una contemplación no mística.

Digo más: según el mismo santo doctor, esta contemplación, de que trata especialmente ahora, «viene por el uso á continuarse tanto, que se hace hábito (en el

(1) Así á la letra, según la ed. crítica, p. 154 y 155; casi en todo conforme con las demás ediciones; en lo substancial lo mismo.

(2) Ibid.

alma); á diferencia de lo que puede sobrevenir otras veces, en las cuales Dios, sin estos actos de meditación..., pone, desde luego, en contemplación» (1), la cual, por esta causa, tendríamos que llamar *mística* ó *infusa*, como quieren otros (2).

Dígase imparcialmente: ¿podría hoy cualquier tratadista declarar mejor la diferencia que existe entre la contemplación mística y no mística? ¿Qué autor, digno de ser escuchado, dijo jamás que la contemplación estrictamente mística se adquiere en virtud del hábito de meditar? ¡Si precisamente esa es la razón formal que las distingue á ambas!...

Ahora bien; las razones antes indicadas en favor de nuestra doctrina común, y bien puede asegurarse que universal, ¿no son dignas de tomarse en cuenta? Y ¿cómo es que á nuestros ilustrados contendientes no les obligan á fijarse en ellas, sino que pasan de ligero (3), sin alegar prueba alguna en contrario? ¿Cómo se extraña Mr. Saudreau de que Courbon (4) no sienta lo mismo que él? ¿Puede abrazarse otra doctrina leyendo desapasionadamente á San Juan de la Cruz?

---

(1) Ibid.

(2) No atendiendo más que á estas palabras del Santo, á la verdad pudiera muy bien suceder que Dios sin meditación precedente concediese á uno la contemplación no mística, en forma análoga á lo que sucede cuando se le infunde á uno ciencia de lo que podría conocer por medios naturales. Pero lo ordinario es que, cuando Dios extraordinariamente, es decir, sin que preceda la meditación, le concede oración contemplativa, ésta de creer es que sea estrictamente mística. Sea de esto lo que fuere, fácil es entender que en nada afecta al punto que ahora se discute.

(3) Obra cit. de Mr. Saudreau, p. 189.

(4) *Instr. fam. sur l'oraison mentale*, 3.me partie.

A pesar de todo lo dicho, no se me oculta que demostración teológica, palmaria y plena no podrá presentarse, mientras no se declare con sus verdaderos fundamentos la naturaleza de la Mística estrictamente considerada.

Sin esto fácilmente podrán salir del paso los poquísimos autores que nos contradicen, diciendo que entre la contemplación mística y no mística, no hay otra diferencia que la mayor ó menor intensidad del conocimiento y del amor.

Tenga paciencia el lector entretanto, hasta que se pruebe la verdadera doctrina: no todo se puede decir de una vez; con la ayuda de Dios esos puntos los estudiaremos á su tiempo.

§ V

EL CARDENAL BONA

Por lo que toca á este gran maestro, procedente de la insigne Orden del Cister, vamos á fijarnos tan sólo en algunos puntos principales, sobre los cuales pudiera dudarse cuál fué la tradición eclesiástica; que es gran aliciente la pureza y ortodoxia del eminentísimo autor, su asombrosa erudición concentrada en la brevedad de sus escritos; su humildad y piedad eximia, y su discreción delicada para hacer abstracción de cuestiones inútiles y de términos aparatosos, que no sirven más que para engendrar confusión y desaliento (1).

(1) Uso de la ed. Antuerp., a. 1723.

I. *Doble vía mística.*—La obra, en que este doctísimo maestro expuso la doctrina de la contemplación, la intituló él mismo *Via compendii ad Deum.*

Después de un prólogo en que se revela el despreciador del mundo y la discreción del sabio, y hecha abstracción de la vía escolástica, pasa á tratar de la Mística, bajo cuyo nombre, entendido en el sentido más amplio, comprende todas las vías del espíritu (1). Verdad es que después restringe el sentido de esa palabra para evitar confusión.

Distingue, pues, nuestro autor la Mística en activa y pasiva, apoyado en la autoridad del Areopagita (2) y del Cartujano (3), entendiendo por la *activa* aquella que está en nuestra voluntad tomar, bien que necesitemos para ello la divina gracia.

Para entrar en la vía que llama *pasiva* enseña que nada vale nuestra industria, sino que es preciso el auxilio de Dios que extraordinariamente arrebate el alma (4).

II. *Contemplación adquirida é infusa.*—Para que nadie se imagine que, cuando el cardenal Bona escribe de la contemplación adquirida, su intento único fué tratar de la especulativa que pueden tener también los gentiles, fijémonos bien en lo siguiente:

Después de indicar la contemplación de los platónicos, que dice él mismo no pasó del entendimiento, es-

---

(1) *Via compend. ad Deum*, c. 1 et 2.

(2) *De Myst. Theol.*, c. 1; P. G., t. 3, col. 997 y sigs.; *De divinis Nominibus*, c. 7, ibid., col. 866 y sigs.

(3) *De fonte lucis*, art. 14.

(4) Capit. II et III. *Viæ comp. ad Deum.*

cribe que la nuestra, la de los cristianos, no se detiene ahí, sino que pasa á la voluntad para alcanzar por el amor la unión con Dios.

Pues bien; de esta contemplación de los cristianos afirma que «se divide en adquirida é infusa». «A la adquirida llamo, añade, aquella que adquirimos con la propia industria y ejercicio, bien que no sin la divina cooperación y gracia. La infusa no procede más que de la gracia y de la inspiración divina.

La adquirida nace del hábito de la fe, y de las virtudes teologales y morales. La infusa nace de los dones del Espíritu Santo. Aquélla es larga y difícil; ésta fácil, pronta y suave...» (1).

El abate Saudreau, que no puede resignarse á esta doctrina, pero que tampoco se atreve á ir de frente contra el cardenal Bona, toma el partido de echar por tierra tan grande autoridad, diciendo que este autor, efectivamente, habló, sí, de una contemplación adquirida, pero sin insistir en ella ni darla importancia; y por fin, añade que parece no considerarla más que en teoría y como meramente posible (2).

Así perdona al Cardenal, para encararse después con el célebre Padre Carmelita Felipe de la Santísima Trinidad. Pero conste que si á Mr. Saudreau contradice el segundo, también el primero, aunque éste, conforme al método que se propuso, sea más lacónico y conciso en su exposición. Y para que se vea de una vez que el Cardenal Bona se fijó mucho, cuanto podía, en lo que cons-

---

(1) Cap. x.

(2) *La Vie d'union à Dieu*, chapitr. ix.

tituye, por decirlo así, la médula de la distinción entre una y otra contemplación, fijémonos brevemente:

«No se contenta con tratar del tránsito del estado de aspiraciones á la mirada firme de la contemplación, en cierto modo permanente (1), sino que además trata del tránsito del modo de obrar humano y natural al estado sublime del modo de obrar divino y sobrenatural (2). Y esta doctrina es precisamente la que ayuda á conocer la diferencia que existe entre la contemplación adquirida é infusa, puesto que en la primera el alma obra al modo humano ó natural, y en la segunda sobrenaturalmente también en cuanto al modo» (3).

§ VI

PADRE BALTASAR DE SANTA CATALINA

Este último punto nadie lo ha expuesto con tanta claridad, en mi pobre juicio, como el italiano P. Baltasar de Santa Catalina, Carmelita, precisamente para dar á conocer en qué se distingue la contemplación adquirida y la infusa, y en una Obra que tiene por fin la exposición del *Castillo interior*, de Santa Teresa, y lleva por título *Splendori riflessi di Sapiencia celeste vibrati da gloriosi Gerarchi Tomaso d'Aquino e Teresa di Giesu sopra il Castello interiore.*

Este escritor, primero se esmera en interpretar bien

(1) Ibid., c. IX.
(2) Ibid., c. X, p. 6.
(3) Ibid., c. X, n. 2.

las palabras en que la Santa, al empezar las *Moradas* cuartas, afirma que entonces las maravillas de la oración son sobrenaturales. Para que se entienda el término *sobrenatural* empleado por Santa Teresa, ante todo fundándose en Santo Tomás de Aquino (1), y en el P. Tomás de Jesús (2), enseña que la oración puede ser sobrenatural en cuanto á la substancia y no en cuanto al modo, lo cual sucede cuando ese acto de oración se proporciona al modo connatural que tiene el hombre de obrar; y puede ser también sobrenatural en cuanto á la substancia y en cuanto al modo, lo cual se verifica cuando el acto sobreexcede al modo que tiene el hombre de obrar naturalmente (3).

Declarada esta doctrina, la aplica después oportunamente á la contemplación adquirida que se obra del primer modo, y á la infusa que se obra del segundo (4). ¿Es posible mayor claridad?

Pasemos á otro discípulo é hijo de la gran Reformadora del Carmelo, el P. Fr. Juan de Jesús María, que tan hermosamente defendió la tradición acerca de la contemplación ordinaria (5).

De este notable escritor hace mención Mr. Saudreau (6); pero vamos á estudiar si afirma exactamente lo que éste le atribuye.

---

(1) In 3.^{um} Sent., dist. 34, q. 1, a. 1.
(2) *De Oratione divina*, libr. 1, c. 1.
(3) Mor. 4.^{as}, c. 1; splend. 1, riflesso 1.° et 2.°
(4) Ibid., splend. 11, riflesso 4.°
(5) *Schola orationis*, edic. de Madrid, 1656.
(6) *L'etat mystique*, p. 193.

§ VII

FR. JUAN DE JESÚS MARÍA

En el tratado octavo de dicha Obra del citado carmelita, duda 6.ª, se lee: «La meditación es un discurso del entendimiento que va buscando la verdad; la contemplación es una vista quieta de la verdad hallada... La meditación es como el camino; la contemplación es como el término del mismo camino.»

En la duda 7.ª distingue tres especies de contemplación, porque dice: «Que hay contemplación natural de Dios, en cuanto es autor de la Naturaleza...; y hay contemplación sobrenatural de Dios, en cuanto autor de la gracia y de los misterios y obras sobrenaturales, y finalmente, hay contemplación divina del mismo Dios y de sus divinas perfecciones por medio del don de la Sabiduría... De la primera manera, contemplan los filósofos... De la segunda..., contemplan algunas veces los siervos de Dios con un conocimiento admirable de los misterios de la gracia, conociéndolos con una noticia quieta y perspicaz y con suspensión de ánimo. Y de esta manera contemplan también muchas veces los profetas acerca de cosas sobrenaturales ó acerca de las naturales con lumbre sobrenatural. De la tercera manera contemplan los que tienen el don de la Sabiduría y además de él reciben con especialísimo auxilio una luz divina actual, con la cual producen el acto de la divina contemplación acerca de las perfecciones divinas...»

Según estas palabras, ¿quién puede dudar que se pro-

fesa la doctrina de que hay una contemplación que, sin ser la puramente filosófica y sin llegar á la sobrenatural y extraordinaria, es verdadera contemplación, aunque este nombre se reserve más especialmente á la extraordinaria que se recibe con el don de Sabiduría en acto perfectísimo? Según esto, ¿cómo se podrá afirmar del mismo autor, que no distingue entre la contemplación filosófica y la del segundo género ya expuesta, cuando de ésta asegura que los siervos de Dios contemplan con un conocimiento admirable los misterios de la gracia...? ¿Pueden acaso hacer eso los gentiles?

Hasta el mismo Mr. Saudreau confiesa que esa especie de contemplación es sobrenatural, por cuanto los fieles obran bajo la influencia de la gracia; y siendo así, ¿puede ser el fruto del estudio y hasta negársele los honores de verdadera oración?

La verdad es que, si bien se considera, esa es la doctrina tradicional de la Religión carmelitana, como se puede probar además por la autoridad del P. Fr. José de Jesús María, que habla con toda claridad de dos maneras de contemplación: una, que se hace á nuestro modo, y otra, sobre nuestro modo y caudal natural... En la primera, añade «que podemos ejercitarnos con los auxilios ordinarios de la gracia; y aunque la luz de la fe con que nos levantamos á Dios es sobrenatural, se nos concede el uso de ella á nuestro modo...» (1).

Por último, es de sentir que Mr. Saudreau no atendiera á darnos á conocer las tradiciones de la Orden carmelitana, principalmente cuando llega á tratar del P. Fr. Tomás de Jesús.

(1) *Subida del alma á Dios*, libr. 1, cap. 23.

En primer lugar, no concedió gran importancia á la doctrina de este celebrado autor, á pesar de decir de él que parece fué experimentado en cosas de Mística; y no dedica en su Obra más que una nota para citar de dicho autor carmelitano un opúsculo publicado en 1886. ¿Por qué no citó Saudreau la obra principal que escribió Fr. Tomás de Jesús *De contemplatione divina*, que sería la manera más llana y eficaz de enseñarnos lo que este notabilísimo autor había pensado sobre el presente asunto? (1).

Y no fundándose Mr. Saudreau más que en ese opúsculo, se atreve á asegurar que Fr. Tomás de Jesús llama contemplación adquirida á la sobrenatural y mística. No tengo á la mano ese opúsculo, ni lo necesito, cuando leo en la Obra célebre del místico carmelita estas palabras, que echan por tierra todo lo contrario:

«Tan sólo hablamos, escribe, de la contemplación que es propia de los cristianos y presupone la fe. Y por lo que hace al presente, esta misma contemplación se divide en dos especies: una, que se llama adquirida, y otra, infusa. Porque así como la virtud es género que se aplica tanto á la virtud infusa, que Dios obra en nosotros sin nosotros..., como á la adquirida que podemos alcanzar con propia industria...; así la contemplación cristiana que presupone la fe y la caridad, se divide en adquirida é infusa. Y llamamos adquirida, la que adquirimos con la propia industria y ejercicio...» (2).

Aparte de otras consideraciones, hemos de fijarnos en que la Obra principal de *Divina contemplatione* se pu-

(1) Saudreau, obr. cit., p. 197, not.

(2) *De contemplatione divina*, libr. I, cap. II.

blicó en 1620, según la edición que tengo á la vista. Y teniendo en cuenta esta fecha, se ve una razón más para haberla alegado, puesto que sus enseñanzas debieron influir desde 1620 en la *Summa Tehologiae mystica*: del P. Felipe de la Santísima Trinidad, la cual se publicó por primera vez en 1656.

Y ahora, para que no pueda en modo alguno desconocerse la doctrina de este renombrado autor, Fr. Tomás de Jesús, después de las palabras trascritas, añade:

«Si consideramos más atentamente esta división, veremos que hay que sacarla de más elevado principio; es, á saber: del modo de obrar de nuestras potencias, porque el modo como éstas obran, aun para el ejercicio de las virtudes infusas, es diverso del modo de obrar de los dones del Espíritu Santo. Las virtudes, aun infusas, se ejercitan de un modo humano, como luminosamente enseña Santo Tomás (1).

Esta doctrina, que el santo Doctor repite á cada paso, nos da á conocer que una es la contemplación que se obra en nosotros de un modo sobrenatural y divino, y que procede de los dones del Espíritu Santo... (porque la operación del Espíritu Santo, que se obra mediante los dones, de tal manera es divina y sobrenatural, que la razón humana, aun fortalecida de la gracia y la caridad, no puede llegar á ella); y otra es la que se obra por modo humano, esto es, por el discurso de la razón, cooperando también la gracia y las virtudes sobrenaturales; y por esto puede llamarse, con razón, sobrenatural. Mas como la razón humana, aun informada de las virtudes teologales, obra y se mueve de un modo hu-

(1) In 3.um Sent., dist. 34, q. 1, a. 2.

mano, esto es, por discurso y apoyada en su propia industria; aunque se mueva sobrenaturalmente y en orden al fin sobrenatural, no se llama contemplación sobrenatural é infusa: porque, como enseñó Santo Tomás (1), no basta la moción de la razón, aun ayudada de las virtudes infusas, para obrar sobre el modo humano y de un modo divino, y levantarse á la intuición de las cosas divinas».

De tal modo y con tan admirable precisión sigue explicando este hijo de Santa Teresa el punto presente.

Por no alargarme demasiado, me contentaré con extractar brevemente los siguientes conceptos. Dice que la contemplación adquirida debe tener consigo los actos internos y externos de la caridad; que el otro modo de contemplar es sobrenatural y místico, y para éste el alma procede á manera de los ángeles; que el orar es comparable unas veces á la nave que avanza con la única ayuda, trabajo é industria de los remos; otras, á la que se mueve sin trabajo alguno y únicamente al impulso del viento bonancible, y, por fin, á la que avanza tanto con ayuda de los remos, como impulsada por el viento próspero.

En cuanto la nave surca los mares á vela y á remo, es imagen de la contemplación adquirida, de la cual dice el mismo autor que habían escrito los autores de su época; afirmación que conviene no olvidar, para que se vea una vez más que no es invención nueva.

---

(1) Lug. antes citado.

§ VIII

BOSSUET

Por lo que toca á Francia, apenas se citará del siglo XVII autor que represente á la tradición, mejor que lo hizo el célebre Bossuet.

Este insigne Prelado trató claramente de la oración de simplificación ó simple mirada, la cual no es otra que la contemplación ordinaria ó adquirida. Véase su opúsculo, cuyo título primero fué: *Manière courte pour faire l'oraison en foi*, y después ha sido impreso en este otro: *Méthode facile pour passer la journée en l'oraison*, según se imprimió en la edición de las obras del ilustre autor, por Vives-Lachat, título VII.

Bien es verdad que el P. Maumigny interpreta este trozo de la oración, propiamente mística (1); pero también es verdad que no alega razón alguna de importancia. Y por esto no es de extrañar que haya impugnado esa interpretación el P. Poulain, fundándose, principalmente, en que Bossuet no atribuye á esa oración conocimiento alguno experimental, sino un mero *souvenir de foi*, y, sobre todo, en que ese estado es consecuencia ordinaria de la meditación, lo cual no puede aplicarse á la oración mística (2).

La razón principal, sin embargo, para juzgar que Bossuet no trató en ese opúsculo de oración mística,

---

(1) *Pratique de l'oraison mentale*, t. II, p. 312 et segs.

(2) Poulain: *Les graces de l'oraison*, p. 10 et 11, ed. 5.ª

sino de contemplación ordinaria, se saca de sus mismas palabras.

Todos saben que el lenguaje favorito del célebre obispo de Meaux, para designar la oración mística, era el de *pasividad*.

Ahora bien; él mismo dice que la oración que expone en dicho opúsculo (1) «*dispose l'ame a la pasivité:* dispone el alma á la pasividad»; luego no es la pasividad, ó lo que es lo mismo, no es la oración mística, porque lo que dispone y conduce á un término no es el mismo término.

Es una oración, cuyo acto «ó se produce, afirma Bossuet (2), de una manera sensible y ordinaria..., ó es un sencillo recuerdo de fe...»; al contrario de lo que sucede en la pasividad ó vida mística, «que se obra más particularmente, esto es, influyendo con su gracia más que de ordinario», según el mismo (3). Por consiguiente, la oración enseñada por Bossuet no fué mística.

Hay un peligro cuando nos proponemos encarecer las excelencias de la contemplación ordinaria, y es exagerar sus frutos y efectos, y equipararla casi á los de la contemplación mística, clasificando sus grados de quietud, unión y éxtasis, como han hecho varios tratadistas. Bossuet no fué tan allá: era más sobrio y circunspecto. ¿Porqué, pues, hemos de interpretar exageradamente sus enseñanzas?

El sabio obispo enseña esa oración para que se al-

---

(1) § V.
(2) § IV.
(3) § V.

cance mejor la perfección de esta vida (1); pero es fácil entender que no hubiera sido buen camino para ese fin inculcar una oración, en la cual no se merece cosa alguna, como Bossuet afirmaba de la oración mística; este es error de trascendencia, pero que al presente dilucida la cuestión. Por consiguiente, la oración de que trata Bossuet en el opúsculo citado, y que él encomiaba para alcanzar la perfección, no es la mística, que para él carece de mérito.

---

(1) § II. Puede verse este opúsculo de Bossuet como apéndice al fin del *Manuel des ames intérieures du P. Grou*, p. 344 y siguientes.

CAPITULO VIII

San Ignacio de Loyola: su magisterio acerca de la «contemplación» no mística.

IMPORTANCIA QUE HAY EN ESTUDIAR EL MAGISTERIO DE SAN IGNACIO DE LOYOLA ACERCA DE LA CONTEMPLACIÓN NO MÍSTICA.—CONSECUENCIAS VARIAS QUE SE HAN SACADO DE SUS ENSEÑANZAS, SEGÚN EL CRITERIO CON QUE HA SIDO ESTUDIADO

A pesar de los muchos y fuertes argumentos alegados anteriormente en favor de la contemplación no mística, confieso que apenas me atrevería á mencionarla, si el gran fundador de la Compañía de Jesús la hubiera omitido por completo; porque como tengo por cierto que San Ignacio en sus *Ejercicios espirituales* presentó con más ó menos extensión, según convenía, todo el sistema de la vida espiritual ordinaria (1), es decir, todo

(1) No vaya á entenderse con esto que pretendemos afirmar que San Ignacio en los *Ejercicios* no hizo alusiones bastante claras á las mociones espirituales propias del orden místico. Basta indicar la anotación 2.ª de las 20 preliminares, en la cual trata de la *ilucidación* obrada por la virtud divina. Prescindimos por ahora de otras citas.

el conjunto de verdades y de prácticas espirituales que el ejercitante debe saber reducir al orden práctico para llegar al amor perfecto de Dios, que se intenta conseguir al fin de su precioso libro en la «contemplación para alcanzar amor»; de haber omitido el Santo por completo la contemplación que pretendo demostrar, podría sacarse, al menos con ciertos visos de probabilidad, esta consecuencia: «No se da contemplación que pertenezca al orden de la santificación ordinaria ó no mística.»

Y al llegar á este punto, es cuando veo con toda claridad la sinrazón con que algunos escritores modernos se han atrevido á tachar de imperfecta y deficiente, la que ellos llaman *espiritualidad* del libro incomparable de los *Ejercicios espirituales.*

Paréceme osadía semejante manera de calificar un libro tantas veces, y con tan raras alabanzas encomiado y aprobado por los Romanos Pontífices, por los Doctores y por los Santos; pero hay que confesar que en el sistema de la verdad que defendemos, sería algún tanto lógica tal calificación, si San Ignacio no hubiera indicado algo siquiera de la contemplación no mística.

Mas no fué así, como será patente, cuando hayamos demostrado que San Ignacio enseñó, del único modo que era prudente, la práctica de la misma contemplación.

§ I

INTERPRETACIÓN DE SAN IGNACIO POR EL P. SUÁREZ

A San Ignacio de Loyola nadie tiene que interpretarle conforme á sus prejuicios, y según mejor le pa-

rezca; sino que como enseña la sana exégesis, debemos para ello acudir al criterio de los más sabios doctores de la Religión que fundó aquel gran Patriarca, para conocer qué sentido tienen sus admirables *Ejercicios espirituales*.

Uno de los más sabios hijos de la Compañía y del gran siglo XVI fué, según propios y extraños, el eximio P. Suárez; y este gran doctor se propone dilucidar la mente de San Ignacio, precisamente acerca del punto de que ahora tratamos; y para probar que «con el método de los *Ejercicios* se proveyó bastante á todos los estados de la vida espiritual», el gran doctor declara:

«I.—Que San Ignacio enseñó el último grado de la oración, esto es, la contemplación; no en verdad escudriñando su naturaleza y grados, porque eso no convenía á su plan, sino en cuanto conviene para que cada uno se *ejercite y ponga en juego su industria*, según dicte la prudencia» (1).

De estas palabras del eximio doctor consta: 1.°, que San Ignacio no cerró la puerta á la contemplación, y 2.°, que se insinuó, cuanto es conveniente y prudente hacerlo, en el ánimo del ejercitante, para que éste por su parte se ejercite y ponga en juego su industria en alcanzar la contemplación única que por ese camino se puede alcanzar.

Es así que la única contemplación que se puede alcanzar con el propio ejercicio y poniendo en juego la propia industria, es la no mística; luego según San Ignacio, interpretado por el P. Suárez, se da contemplación no mística.

---

(1) *De Religione*, libr. IX, c. 6, n. 9.

Y después de haber probado el doctísimo P. Suárez esta tesis, concluye: «*Nuestro* P. Ignacio, al tocar este grado último (último se entiende, en la vida ordinaria) de la contemplación, propuso bastante lo que pertenece al principio, forma y materia de la misma contemplación; lo demás es cosa que toca más al magisterio del Espíritu Santo que al del hombre.»

II.—El mismo P. Suárez demuestra además que San Ignacio no pasó en silencio completamente lo que pertenece al término de la contemplación, que es la unión con Dios, sino que... desde el principio enseña y lleva como de la mano al ejercitante á ver *(ad intuendam)* y á ponderar la verdad (que propone), con interna quietud del alma y con los afectos que la acompañan.

Y á eso tiende, según creo, aquella aplicación de sentidos de que se hace mención en la segunda semana; porque esa aplicación debe ser más intelectual, á fin de que por ella vea con el entendimiento *(intueatur)* algún hecho que admire...; pues tal aplicación del alma es cierta participación del acto de contemplar, al menos por lo que toca al modo de obrar... (1).

Dígasenos ahora: la contemplación de que San Ignacio trata, según interpreta el P. Suárez, ¿podría menos de ser la no mística, esto es, aquélla en que toma parte la propia industria?

---

(1) *De Religione*, libr. IX, c. 6, n. 11.

§ II

INTERPRETACIÓN DEL P. LUIS DE LA PALMA

Más dice, y más adelante va sobre este punto el grave y reflexivo P. La Palma en su *Camino espiritual*, cuando, para declarar la mente de San Ignacio, pone este epígrafe al capítulo VII del libro 3.°: «que desde el principio pretende nuestro Santo Padre ir disponiendo al ejercitante en el modo de contemplar». Palabras son éstas que, si ahora se dijeran por primera vez, no sé cómo serían recibidas por algunos. La manera cómo el P. La Palma prueba este aserto, es la siguiente: después de hacer ver la semejanza que hay entre la contemplación y el obrar de los sentidos, añade: «Por aquí se descubre el intento que nuestro Santo Padre tuvo; cuando en todos los días de los ejercicios la última hora de oración quiso que fuese la aplicación de sentidos, ó, como él dice, traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda contemplación. Porque clara cosa es que no habla de los cinco sentidos corporales, sino que habla del entendimiento que ha de volver á las primeras meditaciones sin discurso ni trabajo, sino con aquella facilidad y suavidad que obran los sentidos acerca de sus objetos cuando los tienen presentes. Sácase esto lo primero, porque el mismo Santo Padre los llama, no sentidos corporales, sino sentidos de la imaginación, como lo dice en la cuarta contemplación de la segunda semana... Lo segundo, porque las cosas á que dice debemos atender son altísimas, y que apenas las alcanza

el entendimiento cuando está en profunda contemplación.»

Por último, y para no molestar al lector, después de expresar cómo esta doctrina sirve principalmente á los ya perfectos, todavía para consuelo de los que principian, dice lo siguiente: «Aquí es mucho de considerar el arte y prudencia con que el Santo Padre acude á esta flaqueza... de los que comienzan. La primera vez que pone en práctica este modo de orar es acerca de las penas del infierno..., á que es muy fácil de aplicar la atención...»

§ III

INTERPRETACIÓN DEL P. LAPUENTE.—P. LA REGUERA. P. DENIS

Agréguese á todo esto que el P. Lapuente, en la *Vida del P. Baltasar Alvarez* (1), viene á confirmarnos en lo mismo. Preséntase á sí mismo el venerable biógrafo la dificultad de que este modo de oración (la contemplación) parece apartar de la común institución en el modo de orar que enseñó nuestro P. San Ignacio, pero contesta: «que por medio de la meditación se alcanza la quietud de la contemplación; y el autor de los *Ejercicios* subió dellos por especial gracia á este modo... Y esto es conforme á lo que dice nuestro P. San Ignacio en las adiciones de sus *Ejercicios*, que

(1) C. 41, § II.

en el punto donde halláremos la devoción... allí paremos sin ansias de pasar adelante hasta satisfacernos.»

Lo mismo interpreta á San Ignacio el P. La Reguera (1); y, por último, el moderno P. Denis, apreciado comentarista de los *Ejercicios espirituales*, de San Ignacio, nos confirma en lo mismo; porque, tratando de la contemplación ordinaria ó no mística, escribe: «*De ea aperte et expresse tradit Ignatius:* esta contemplación clara y terminantemente, la enseña San Ignacio» (2).

Conclusión de lo dicho: si Santa Teresa, según hemos visto, va como insensiblemente en sus Escritos disponiendo á sus hijas llamadas á la perfección religiosa (que no presumía ella podrían servir á otros sus enseñanzas), para que en tiempo oportuno pudieran contemplar; San Ignacio, el gigante del espíritu, el genio de la oración, el varón que Dios presentó al mundo para su luz y fortaleza, luego desde el principio de los *Ejercicios*, aun á los grandes pecadores ayer encenagados en los vicios, los dispone, si se convierten del todo, á la contemplación, haciendo que se ejerciten en la aplicación de sentidos.

¡Qué lección para los espíritus débiles y apocados, que, alarmados por las supercherías de muchos, vociferan y declaman sin cesar contra la contemplación, secundando inconscientemente al demonio en sus planes!

---

(1) *Praxis Theolog. mysticæ*, lib. IV, quæst. I, § VI.

(2) *Commentar. in exercitia spiritualia S. Ignat.*, tom. I, pág. 8 et 9.

§ IV

EL P. NOUET

No he podido prescindir de este piadoso y notabilísimo escritor, hijo de la Compañía, y que tan bien supo reducir á la práctica y declarar las enseñanzas del admirable libro de los *Ejercicios*, armonizándolas con los principios de la contemplación activa ú ordinaria.

Porque no contentándose con distinguir la contemplación, como se ve repetidas veces en sus obras (1), poco más adelante enseña que el alma se levanta á la contemplación activa por medio de la aplicación de sentidos, en la cual tanto insiste el santo Patriarca de Loyola (2).

He aquí algunas de las palabras que hacen más á nuestro propósito: «La aplicación de los sentidos, dice, es una especie de contemplación activa, cuya práctica nos enseña San Ignacio en el libro de los *Ejercicios*...» Y después de haber probado la importancia de esta oración por razones y ejemplos como del P. Alfonso Barsena, alega las siguientes palabras del autorizadísimo biógrafo de San Francisco de Borja: «Que según este gran Santo, la contemplación (la activa de que va hablando) nos debía ser familiar durante toda nuestra vida» (3).

(1) *L'homme d'oraison*, t. II, livr. V, entret. III, p. 10.

(2) Ibid., entret. IV, p. 21 et seqs.

(3) Cap. I, n. 5.

CAPÍTULO IX

San Francisco de Sales: su magisterio acerca de la contemplación no estrictamente mística.

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Ya he dicho, y conviene no olvidarlo para evitar confusiones, que el Santo Doctor de Ginebra aplicó la palabra «Mística» en el sentido más lato posible, para designar toda oración, y, por consiguiente, según puede ver cualquiera en la *Práctica del amor de Dios*, hasta para designar, no sólo la meditación, sino los ínfimos rudimentos de la oración vocal.

Este es el hecho indudable, del cual resulta que, si queremos atinar con la mente del santo obispo, tenemos que escudriñar en cada especie de oración que vaya declarando, los caracteres propios que él mismo nos presente, para conocer en cada caso la naturaleza de la misma oración que describe. Obrar de otro modo, es abrazarse á sabiendas con el error.

Que San Francisco de Sales no presenta con toda la claridad que fuera de desear, la línea divisoria entre la contemplación estrictamente mística y la no mística; y, por consiguiente, que el Santo no admitió más que la

contemplación mística; así tendrán que discurrir los que vayan por otro camino.

Tal manera de discurrir la tengo por inexacta, con tal que el Santo, al declarar las notas características de la contemplación que describe, nos dé la clave para conocer que, no sólo hay contemplación estrictamente mística, sino también otra que es resultado y complemento de la meditación discursiva.

Si así es ó no, vamos á verlo.

§ I

SE ESTUDIA UNA AFIRMACIÓN DE MR. SAUDREAU

Mr. Saudreau se atreve á estampar la siguiente afirmación: «San Francisco de Sales establece la diferencia entre la meditación y entre la contemplación, y todo lo que dice de la contemplación, conviene admirablemente á la contemplación mística» (1).

Esto, hablando sencillamente, no es verdad, y lo probaré inmediatamente; pero no sin que antes trascriba literalmente toda la prueba, la única prueba que nuestro contendiente alega.

«Después de haber mostrado el Santo, dice Mr. Saudreau (2), cómo la contemplación se distingue de la meditación, explica lo que pasa en esta santa contemplación, y describe fenómenos que no pertenecen más que al estado místico.»

---

(1) Obra cit., pág. 187.

(2) Ibid.

Para demostrar Mr. Saudreau esta afirmación, pasa él en silencio las descripciones que hace el Santo, y que no pueden en modo alguno convenir más que á la contemplación no mística; y tiene por bien el citado escritor no alegar más que aquellas otras descripciones que indudablemente tienen por objeto ya otras especies de oración, para las cuales nada vale la propia industria y diligencia, como son el recogimiento llamado comúnmente infuso, la quietud mística, etc.

Hacer esto que hace Mr. Saudreau, equivale á lo que haría un acreedor á quien se le paga con dos monedas de oro muy cumplidamente; pero él se empeña en no tomar en cuenta para el caso más que una de las dos, después de haberlas recibido ambas.

¿Le parece al lector inverosímil tal método y procedimiento? Pues hay que atenerse á las pruebas.

Antes de que el Santo describa el recogimiento infuso, que, según el mismo y según todos, no depende en modo alguno de nuestra diligencia, sino que Dios lo infunde en nosotros cuando quiere (1); para declarar la diferencia que hay entre la meditación y la contemplación, dice lo que sigue: «El que medita se parece al que huele el clavel, la rosa, el romero, el tomillo y el jazmín, cada una de estas flores de por sí; pero el que contempla se parece al que huele el agua sacada de todas estas flores, porque con un solo acto del sentido percibe todos los olores juntos que el otro percibió divididos y separados... ¡Oh, dichosos aquéllos, continúa el Santo, que, después de haber discurrido por la multitud de motivos que tenemos para amar á Dios, reducen to-

(1) *Práctica del amor de Dios*, libr. IV, cap. VII y siguientes.

dos sus pensamientos á uno sólo, y todos los discursos á una conclusión, fijando su espíritu en la unidad de la contemplación, como lo hacían San Agustín ó San Bruno, pronunciando secretamente en su alma, por una admiración permanente, estas amorosas palabras: ¡Oh Bondad! ¡Oh Bondad, siempre antigua y siempre nueva!, ó como San Francisco: ¡Oh, Dios mío! Vos sois mi Dios y todas las cosas» (1).

Y para que se vea que esta doctrina del Santo Doctor es aplicable, según su mente, no á la contemplación mística, sino á la no mística, ruego al lector se fije en lo que vuelve él mismo á decir á continuación: «Después de habernos ejercitado en grandes y diferentes afectos piadosos, por la multitud de consideraciones de que se compone la meditación, hemos de juntar finalmente en uno la virtud de todos, porque de la confusión y mezcla de sus fuerzas nace una cierta quintaesencia de afecto tal, que es mucho más activo y poderoso que todos los otros de que procede..., y éste se llama afecto contemplativo» (2).

§ II

REFLEXIONES.—CONTINÚA LA DEMOSTRACIÓN

Ahora bien; este documento del Santo no es aplicable de ningún modo á la contemplación mística, por-

---

(1) *Práctica...*, libr. VI, cap. I, 5.
(2) Ibid.

que, aun dado que uno haya meditado, como debe, mucho tiempo, nunca ha de valerse de industrias para alcanzarla, según todos convienen. En cambio, aquí el Santo aconseja que se junte en uno la virtud de todos los afectos de la meditación, y añade que de la mezcla de estos actos nace como una quintaesencia de afecto... mucho más activo... Ahora bien; tampoco esto se verifica en la contemplación estrictamente mística, con la cual es cierto que no guarda proporción alguna la meditación. Por consiguiente, el santo Doctor escribe, entonces, de contemplación no mística.

Es doctrina, comúnmente admitida entre los Doctores que han tratado del asunto, que la meditación es el camino por donde se va á la contemplación como á su término. De donde se infiere, dice el P. La Reguera (1), que la contemplación es necesaria para que la meditación logre su término y el descanso procurado con la investigación. ¿Hay quien piense ser atrevida esta doctrina? Pues oiga las palabras siguientes: «De lo dicho anteriormente, puede ponerse en claro la necesidad de este camino (de la contemplación), porque el movimiento y la investigación de la meditación continuaría siendo imperfecto y menos útil, si no viniera después el término y el descanso de la contemplación, puesto que la meditación se termina y cambia en contemplación, así como lo menos perfecto se muda en otra cosa más perfecta. Nada de esto es aplicable con toda propiedad y rigor á la contemplación mística, la cual, cuando se infunde en el alma, no es agua que se abstraiga de ele-

(1) *Praxis théol. myst.*, l. IV, q. I, § IV.

mento alguno preexistente: es agua viva que llueve del cielo, sacada por Dios de la nada, ó que brota manantial de los arcanos de su amor adorable. Por eso no cabe dentro de los estrechos moldes de la propia industria, al contrario de lo que se verifica en la contemplación no mística.

CAPÍTULO X

Continúa la cadena de la tradición católica en los siglos XVII y siguientes, hasta nuestros días.

§ I

CÍTANSE VARIOS AUTORES COMO TESTIGOS DE LA TRADICIÓN EN LOS SIGLOS XVII Y SIGUIENTES

Quien haya ido paso á paso estudiando imparcial y serenamente, en las páginas anteriores el punto propuesto, no dudo que verá sin extrañeza cómo, al llegar al siglo XVII, la tradición se perfecciona, y no hay autor de alguna solidez y ciencia que no admita dos especies de contemplación: una extraordinaria ó infusa, y otra ordinaria ó adquirida.

Con uno ú otro nombre admiten esta contemplación, fuera de varios ya citados, el P. Vallgornera, Guadalupe, Van der Sadt, López Navarro, López Ezquerra, Honorato de Santa María, Antonio del Espíritu Santo y otros innumerables. Véanse todos estos autores alegados por el P. La Reguera (1), el cual defiende

(1) *Praxis Theolog. mystic.*, t. 1, p. 788, n. 79.

nuestra misma tesis, exponiendo á Godínez; y puede verse recopilada la doctrina de ambos en el benedictino P. Schram (1). Nuestro P. Séñeri da también por seguro que puede admitirse esta misma división de contemplación ordinaria y extraordinaria (2), y añade: «La misma meditación ordinaria engendra por su naturaleza, después de algún tiempo, cierta contemplación, que se llama *adquirida*, esto es, aquella que con una sola mirada conoce á Dios, y con Dios aquellas infalibles verdades, que primero se alcanzaban con fatiga... Esta contemplación no se debe, por ningún concepto, impedir á ninguno...» (3).

Excusado es, por lo demás, añadir que en los siglos siguientes, puede asegurarse que casi sin excepción, todos los tratadistas no han ido haciendo otra labor que declarar la misma doctrina. Me abstengo de citarlos, porque nuestros respetables contendientes lo confiesan.

Lo curioso es ver cómo estos mismos contradictores modernos evaden tan abrumador peso de autoridades. Estudiémoslo.

§ II

OBSERVACIONES CRÍTICAS.—TÁCTICA QUE USAN NUESTROS CONTENDIENTES

Las verdades del Cristianismo, pertenecientes al depósito sagrado de la fe católica, no fueron siempre co-

---

(1) *Institution. Theologiæ mysticæ*, §§ 240 y siguientes.

(2) *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*, part. 1, cap. 1.

(3) Ibid, n. 1.

nocidas como tales por los doctores privados. El hecho es que esas verdades, de tal manera se fueron dilucidando y declarando en el trascurso de los siglos, que para conocer en una época determinada hasta qué punto las profesaban entonces los fieles y las iglesias particulares, no es posible, no es racional medir esa misma creencia conforme al rigor y exactitud de las fórmulas, en que después, á su tiempo, ha ido como condensando la Iglesia infalible los dogmas católicos.

Lo que hay que hacer, pues, ha de ser fijarse en lo substancial de la doctrina que en cada época hayan ido enseñando los escritores eclesiásticos, para atinar por ese medio con el hilo de la tradición, en pos de lo cual viene el momento oportuno de concretar con fórmulas exactas la definición dogmática.

Si esto sucede, en cuanto á las verdades fundamentales de la fe, juzgue el lector lo que habrá de afirmarse de otras no tan importantes; y conforme á esta ley, se tendrá la clave para resolver la cuestión presente.

Nuestros contradictores no discurren así: digo que es por demás curioso observar su táctica especial en la polémica que entablan contra la universal tradición, acerca de nuestro asunto.

En primer lugar, como no se puede encontrar en los doctores católicos y Santos Padres el rigor escolástico con que se distinga la contemplación mística de la no mística, con aires de triunfo sacan esta conclusión: «No conocieron ellos otra contemplación que la mística.»

Se les llama á los mismos escritores la atención de que, á pesar de no haberse entonces usado fórmulas tan exactas como las de hoy, eso no impide que tengamos por cierto que profesaron la misma doctrina, puesto que

tratan de una contemplación práctica que se alcanza con la industria y diligencia del que ora, y nuestros contendientes ni así se dan por entendidos.

Más aún; entre tántos escritores católicos hay algunos que usan fórmulas concretas, que parecen más propias de tratadistas modernos que de doctores de tan remotas edades, como sucede con Ricardo de San Víctor y otros. Lo que entonces hacen, es saludar benévolos y pasar adelante sin darse por vencidos.

Al llegar sobre todo al siglo XVI, es cuando su crítica principalmente merece los honores de que se la considere con detenimiento.

Empéñanse con grande formalidad en hacer creer á sus lectores que ellos, y sólo ellos, han bebido en las fuentes puras de la verdadera sabiduría, y que los demás nos hemos contentado con autores de segunda ó tercera mano: que Suárez, Alvarez de Paz, La Puente, Lesio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales, están por unanimidad todos con ellos. Y si, al combatir nosotros estas gratuitas afirmaciones hechas sin prueba alguna, se les pone delante la misma doctrina, estampada en las Obras clásicas de tan grandes maestros que enseñan la contemplación alcanzada como fruto del trabajo discursivo; ellos ni por esas: insistiendo sistemáticamente en su opinión, dicen que no se puede admitir otra contemplación que la estrictamente mística.

Llega el siglo XVII: las fórmulas se concretan, conforme á las enseñanzas tradicionales, porque ha llegado á su apogeo, según las leyes de la Providencia, la época del *tratadismo*. ¿Qué es lo que entonces contestan? Oigámosles: «Todas esas son novedades, dicen ellos, y por cierto

que no fueron muy felices en presentar con rigor escolástico la doctrina de la contemplación no mística ni el P. Felipe de la Santísima Trinidad, ni el P. Honorato de Santa María, escritores, por otra parte, muy apreciables.»

Pero antes de contestar á esto, es preciso insistir más en el sistema contrario.

§ III

VAGUEDAD DE LAS TEORÍAS DE NUESTROS CONTENDIENTES. PRUEBAS

Ellos se guardan muy bien de fijarse en la definición que se da comúnmente de la contemplación no mística, llámese como se quiera, activa, adquirida ó de otro modo. Pero hay otra cosa más peregrina.

Ponen sumo empeño en no comprometerse por su palabra, y por esto rehusan adoptar fórmulas concretas acerca de la naturaleza de la contemplación estrictamente mística. Ven, sin duda, que por este procedimiento se presentan en la lid como invulnerables é impalpables, cualesquiera que sean las razones que se les dirijan en contra; porque envueltos en el misterio de la ambigüedad, cuando se les ponga delante una autoridad irrefragable, puedan impunemente dar tal elasticidad á la mística contemplación que quepa dentro toda oración.

Son, á la verdad, tan graves estas afirmaciones, que me veo precisado á probar su exactitud, aun á riesgo de parecer demasiado prolijo.

Lo dicho en el párrafo anterior, se demuestra con la

obra ya citada, de Mr. Saudreau, *L'état mystique*, principalmente en sus capítulos XII y XIII. Lo que acabo de afirmar lo pruebo al presente, reservándome amplificar oportunamente la prueba, fijándome en dos cosas: primera, en lo que estos autores entienden por *elementos constitutivos del estado* místico; segunda, en las notas ó señales por donde el estado místico se conoce con más seguridad.

En cuanto á la primera, dicen que el estado místico consiste en un conocimiento superior de Dios, que da una idea muy alta de sus incomprensibles grandezas y en un amor que no se alcanza por el procedimiento ordinario de la razón, sino que es producido por la acción directa de Dios mismo (1).

Con estos principios fácilmente podrán estos autores desembarazarse de cualquiera objeción que se les presente. ¡Tan elásticas son sus teorías! No insisto más en esto ahora, porque no ha llegado el momento de exponer la naturaleza de la Mística.

En cuanto á la segunda, Mr. Saudreau no puede señalar nota más característica de si uno posee ó no la Mística, que apelando á su humildad, mortificación, desasimiento, obediencia.

De ser esto verdad, como lo enseña el mismo autor (2), los no místicos, ¡pobres de nosotros!, por fuerza tenemos que renunciar á esas virtudes.

Verdad es que todavía este escritor nos consuela en

---

(1) Mr. Saudreau, obra cit, páginas 111 y 114. Es imposible, añade este escritor, explicar de otro modo la unión mística. Cf, ibid., pág. 116, nota.

(2) Cf., páginas 214 y siguientes.

el mismo lugar, cuando añade: «*Plusieurs par mi les Maîtres signalent encore le déisir du ciel comme l'une des marques de la véritable contemplation.*»

Y en cuanto á esto, ya es otra cosa: deseos del cielo no nos faltan, y podemos creer que nos salvaremos, puesto que así llegamos á ser hasta místicos.

¿Le parece al lector que éste es criterio seguro para el asunto presente?

Alguno también hay dentro de esta escuela, que va por el extremo opuesto, caracterizando la contemplación mística tan determinadamente, que sin temer por haberla puesto antes al nivel ordinario y común de los fieles, la hace consistir nada menos que en el toque inmediato entre la substancia de Dios y la substancia del alma.

Con fruición cita el muy apreciable Padre capuchino de Besse á San Juan de la Cruz en favor de esta sentencia; y no le arredra el temor de que esas inefables comunicaciones, de que habla el serafín del Carmelo, parezcan demasiado para ser ordinarias y comunes, ni el que Mr. Saudreau le contradiga.

Verdad es que este religioso no tarda mucho en refugiarse en el misterio; y así, para explicar esa única contemplación, que, según él, puede admitirse, fuera de la milagrosa ó extática, acude al *sentimiento*, que es, en su opinión, una facultad enteramente distinta y que no es posible confundir ni con la inteligencia, ni con los sentidos, ni con la imaginación, ni con la conciencia (1).

«La razón, añade después, es nuestra guía; el principio inmediato del acto de fe está en la inteligencia.

(1) Obra citada, pág. 324.

Pero este principio no basta. Hay otro que está en la voluntad: es el sentimiento religioso (1). El alma tiene tres facultades intelectuales, que se pueden llamar *inferiores*, y una facultad superior... ó cima del espíritu, que es la inteligencia misma» (2).

¿No es cierto que lo que se ve aquí es abandono de la tradición, desdén hacia la filosofía cristiana, puro modernismo, del que hoy tanto abunda, y con el cual ni es compatible la ciencia especulativa de la oración, ni mucho menos, hay que decirlo claro, la ciencia experimental de la Mística? (3).

---

(1) Obra citada, pág. 331.

(2) Ibid., pág. 86.

(3) Para que nadie juzgue que damos á la palabra «modernismo» el mismo sentido que el Papa Pío X, bueno será advertir que estas líneas se escribieron antes de los documentos pontificios en que se condena esa herejía. Con esta advertencia el buen P. de Besse no podrá creerse ofendido.

CAPÍTULO XI

La razón teológica demuestra la existencia y declara la naturaleza de la contemplación no mística.

VENTAJAS EN SEGUIR ESTE PROCEDIMIENTO

Paréceme que tendríamos la prueba plena de la contemplación no mística, si ahora demostrase que, de admitir la oración discursiva, sin contar con otros nuevos elementos, hay que admitir por ley general la contemplación de que se trata, con tal que el hombre sea fiel, con alguna perfección, á la divina gracia en orar asidua y humildemente, y con tal que, además, Dios, en sus inexcrutables juicios, no vea que el hombre haya de abusar de esta gracia perfecta en su género.

Tanto más, opto por este último argumento, cuanto que á la vez espero declarar la naturaleza de la contemplación no mística, según los principios de la Escolástica. Ante todo, empezaremos por indicar la analogía que tiene esta especie de contemplación con la intuición filosófica tomada en sentido lato (1).

---

(1) Cuando ya teníamos escrito el presente Tratado acerca de la contemplación ordinaria, llega á nuestras manos el número de la *Revue des*

§ I

LA CONTEMPLACIÓN Y LA INTUICIÓN FILOSÓFICA

Lo primero que llama la atención en este asunto, es la analogía que hay entre la contemplación filosófica y la contemplación ordinaria que se pretende dilucidar.

La contemplación filosófica es lo sumo de la perfección del entendimiento, lo más delicado y sublime de la psicología. Baste decir que es lo mismo que intuición; y la intuición es la nota característica del genio.

Ahora bien; así como las demás funciones del alma humana, lejos de eclipsarse su excelencia, reciben nuevo brillo y esplendor cuando se actúan para el ejercicio de la oración mental; así la intuición, relámpago del genio, fulgura con nuevo brillo en el orden de la contemplación aun ordinaria. La gracia jamás destruye la naturaleza, sino que la ensalza y arrebola con nuevos primores y hermosura.

Decir que la intuición del genio carece de importancia, porque no es luz permanente, sería falsedad noto-

---

sciences philosophiques et théologiques, correspondiente al mes de Octubre de 1908, en el cual Fr. Raymond, Martín, O. P., escribe sobre el mismo asunto que, para saber si Mr. Saudreau desecha ó no con razón dicha contemplación, «un exposé rationnel, clair et solide de l'idée de contemplation chez l'un des maîtres de la mystique, p. ex. S. Thomas, apporterait à cette discussion les lumières désirables» (p. 813 de dicha revista). Lo que aquí se trata con tanta extensión, ¿merecerá indulgencia en ese sentido, atendida la necesidad notada ya por el docto articulista de tan acreditada publicación?

ria. La intuición del genio no es precisamente admirable por la duración, sino por la alteza de sus rápidas concepciones, y porque mientras el vulgo va investigando el tesoro, él, como dice nuestro Balmes, fija su pie gritando: «El tesoro está aquí.»

Lejos, pues, de nosotros el medir la importancia de la contemplación ordinaria por su duración. Es el genio en el orden sobrenatural ordinario, y eso basta para que la apreciemos en su justo valor. Imitemos en esto á los admiradores de los filósofos envanecidos con su contemplación filosófica, que fué lo sumo que pudieron alcanzar los platónicos y neoplatónicos.

¿O es que el genio, desde el momento en que se pone al servicio de la verdad cristiana, queda obscurecido y postergado?

He ahí, pues, algunas de las consecuencias falsas que salen espontáneamente de la negación de toda contemplación que no sea mística: consecuencias que ciertamente no sacan los que la niegan, pero que son lógicas. ¿Porqué no imitar en esto á los racionalistas que se muestran tan demasiado fáciles en creer las excelencias naturales de un filósofo gentil, como difíciles en prestar asentimiento á las maravillas sobrenaturales de los verdaderos creyentes?

En el orden presente de la Providencia, la dicha del hombre consumada en la gloria y la incoada en la vida presente, tiene que ser, allá la intuición purísima, y aquí la mística. Mas supongamos que Dios no hubiera sido tan amante del hombre, ¿qué dicha sería la suya? Allá la contemplación natural, perdurable y consistente. Acá la contemplación natural práctica, tan deleznable y fugaz como se quiera, pero al fin contemplación; la

misma que vislumbraron los genios de la gentilidad como Platón y Aristóteles.

Si esta contemplación que vislumbró el genio pagano, lejos de ser despreciable, excita la admiración de grandes pensadores, ¿porqué no hemos nosotros de admitir otra contemplación que, sin ser extraordinaria, fulgura con nuevos elementos de orden práctico en el alma cristiana, cuando es además atestiguada por la veneranda Tradición?

Y no vale decir que, siendo uno mismo el objeto material de la meditación y el de la contemplación ordinaria, ambas tienen que ser lo mismo.

Porque si ese argumento valiera, no sólo resultaría que no hay diferencia entre la meditación y la contemplación ordinaria, sino que saldrían las siguientes consecuencias, falsas á todas luces:

1.ª Que la oración ordinaria y la mística son la misma oración, puesto que ambas tienen por objeto material á Dios, no menos que le tienen la meditación y la contemplación ordinaria.

2.ª Que es uno mismo el conocimiento del vulgo y la intuición del genio, por la misma razón.

Toda esta confusion desaparece, teniendo en cuenta que las especies de oración se distinguen, no por el objeto material, sino por el objeto formal (1).

---

(1) Cae, pues, por su base la primera razón que en contra de la contemplación adquirida alega l'abbé Chatel *(L'oraison mentale et la contemplation*, cap. xxv, publicada en 1.º de Septiembre de 1909).—Las demás razones que alega este autor moderno, ó se tocarán en otra parte, ó se podrán resolver fácilmente.

§ II

VARIAS SIGNIFICACIONES DE LA PALABRA «CONTEMPLACIÓN». — SUÁREZ. — SAN IGNACIO. — SANTO TOMÁS. — SE ADOPTA LA DENOMINACIÓN MÁS EXACTA

A la palabra contemplación se han dado varias significaciones menos propias, de las cuales iré prescindiendo, teniendo por guía al eximio P. Suárez (1).

Contemplar puede tomarse en el sentido de considerar mentalmente; y así la contemplación comprende, no sólo la intuición, sino también la meditación trabajosa y discursiva de la verdad. En este sentido toma muchas veces San Ignacio en su libro de los *Ejercicios* la palabra contemplación.

Mas cuando se habla en todo rigor científico, con la palabra contemplación se significa por antonomasia la intuición ó visión de la verdad, cualquiera que ella sea; y no en otro sentido Santo Tomás (2), después de enumerar todos los actos del entendimiento y de la voluntad que pueden pertenecer á la contemplación, concluye por fin que la esencia de la contemplación por parte del entendimiento consiste en la intuición.

Verdad es que para que la contemplación sea, como aquí la consideramos, parte de la oración mental, no basta que aquel que contempla se dé por satisfecho con esa intuición, porque de otro modo sería contemplación

---

(1) Suárez, de *Religione*, lib. II, cap. 9.

(2) 2 ª 2.æ, q. 180, a. 1 et 3.

meramente filosófica, sino que es preciso que sea práctica, esto es, no considerar sólo á Dios, según que es inteligible, sino en cuanto es amable y digno de infinita gloria. Porque, como dice el mismo P. Suárez (1), el fin de esta contemplación debe ser la unión con Dios; y así la contemplación, aun de parte del que contempla, debe ser práctica, esto es, ordenada á conseguir la santidad.

Concluyamos, pues, con el P. Suárez, que la contemplación, considerada en general, es una oración mental más alta y excelente de suyo que la meditación, y que se ejercitan en ella las potencias del entendimiento y de la voluntad; el entendimiento con cierta mirada sencilla de la verdad, y la voluntad amando, adorando, glorificando, en una palabra, con los mismos actos en que se ejercita quien se entrega á la meditación, si bien por lo general, y en igualdad de circunstancias, con más fervor é intensidad. Intuición sin afecto, más bien es curiosidad ó estudio; amor sin conocimiento es imposible.

No olviden, pues, esto los que nos echan en cara que, al admitir la contemplación no mística, no hacemos más que abrazarnos con la filosofía.

Digamos, pues, ahora para consuelo de los que ni llegan ni esperan llegar á grados altísimos de oración, que hay una especie de contemplación que no tiene nada de milagrosa ó extraordinaria. Y no hay más remedio que convenir en que esta es la doctrina unánimemente admitida de todos los teólogos escolásticos y místicos. Ellos no han acertado á llamarla todos de un mismo modo, pero en el fondo convienen. Suele haber un peligro en los tratados científicos: el de que arrebatados

(1) 2.ª 2.æ, q. 180, a. 1 et 3.

sus autores de la sublimidad de aquellos principios altísimos que aparecen con deslumbradora belleza en todas las ciencias, y á donde no llega plenamente sino el genio; por fijar en ellos la vista con demasiada intensidad, descuiden no pocas veces el estudio de aquellos otros puntos de vista, que á la verdad, no son tan admirables ni ofrecen tan dulce deleite á quien los contempla; pero, en cambio, son más prácticos, y se prestan más sin comparación al común de los hombres que distan mucho del genio.

Esto cabalmente puede suceder y ha sucedido en el asunto en que me voy ocupando. El éxtasis, la contemplación altísima y extraordinaria, la manifestacion veneranda de Dios... ¡Dones son por cierto sublimísimos, vestíbulo de la gloria! ¿Quién lo niega? Pero ¿cuántos llegan á esa cima que casi se oculta allá en el cielo? Bien está que de ella se hable con pavor y asombro; pero no dejemos por eso de fijar la mirada en la humilde ladera de ese monte santo, á donde no sube más que un Moisés...

Esa ladera es la contemplación ordinaria. Entre los doctores, quién la llama adquirida, quién activa, quién natural, ó procurada por industria propia; con lo cual todos más ó menos claramente dan á entender que no tiene nada de extraordinaria ó de milagrosa ni de mística. Por mi parte prefiero llamarla ordinaria con el P. La Reguera (1); y para ello me fundo en que la contemplación es un acto de las virtudes teologales; y es cierto que estas virtudes no son adquiridas, sino infu-

(1) *Praxis Theolog. mysticæ*, t. 1, lib. 4, q. 1, § 4.

sas, y, por consiguiente, tampoco son naturales, sino del todo sobrenaturales.

En cuanto á la denominación de activa, bien se entiende lo que se quiere decir; pero no podrá menos de convenirse en que también en la contemplación extraordinaria, como se dirá oportunamente, el alma, aunque ayudada de una gracia especialísima, tiene que proceder con actividad propia, si bien obedeciendo al influjo soberano de Dios; razon por la cual no parece exacto decir que solamente la contemplación ordinaria sea activa, y pasiva la extraordinaria.

§ III

LA ORACIÓN AFECTIVA.—SU ORIGEN, DEFINICIÓN, NATURALEZA.—P. GODÍNEZ Y P. LA REGUERA.—P. ÁLVAREZ DE PAZ.—OPINIONES VARIAS DE OTROS.—CONCLUSIÓN DE DICHA VARIEDAD DE OPINIONES

No quiero dejar pasar en silencio, dada la ocasión oportuna que se me presenta, una cuestión muy enlazada con lo dicho anteriormente.

Sabido es cuánto han hablado ciertos autores de la que llaman *oración afectiva*. Pregunto, pues: ¿esa oración es ó no lo mismo que la contemplación ordinaria? ¿En qué sentido la han tomado y qué alcance la dan sus defensores? ¿Desde qué época ha sido admitida esa denominación?

Por de pronto, llama la atención el que, como escribe el sabio P. A. Poulain en su precioso trabajo *Les de-*

siderata de la Mystiq. (1), el término de *oración afectiva* sea tan reciente. Yo, añade el citado Padre, no le hallo en parte alguna antes del siglo XVII: en 1616 el P. Alvarez de Paz es quien le da á conocer... y no se introduce sino muy lentamente entre los autores ascéticos y místicos, como el P. Lallemant en 1694, el P. Surin en 1659, el P. Saint-Jour en 1634, el P. Nouet en 1674, el P. Godínez en 1681, Courbon en 1685, el P. Massoulié en 1699.

Autores son éstos, como se ve, que merecen respeto; pero entre los que les precedieron y siguieron hay muchos, sin duda, tanto ó más insignes, y, sin embargo, ú omitieron del todo, ó no mencionaron sino de paso alguna vez la oración afectiva. La razón de este hecho, digno de atención, nos la ofrecerá el estudio de la definición que dan de ella dichos autores, Godínez, por ejemplo, con su expositor el P. La Reguera, los cuales se contentan con decir que la oración afectiva se llama así porque en ella abundan los afectos hacia el bien conocido, más que los actos del entendimiento (2); y el P. La Reguera añade (3) que, aunque la oración que se dice intelectual, incluya en sí directamente *(in recto)* los actos del entendimiento; pero también es verdad que, si después del conocimiento los afectos abundan, entonces los actos de la voluntad son los que, directa y principalmente se incluyen en la oración y la constituyen, hasta darla el nombre de *oración* afectiva, por el elemento que en ella predomina; si bien la oración, para

(1) *Études du 20 Mars 1898.*
(2) Godin., lib. 2, c. 1.
(3) Ibid, schol. 2.

que sea mental, ha de pasar por los actos del entendimiento para llegar á los de la voluntad.

Como se ve por esta noción, el P. La Reguera toma la oración afectiva sin concederla esa importancia que algunos han querido atribuirla; de tal suerte, que, si á eso se redujera la cuestión, podría fácilmente omitirse, puesto que habría de quedar en vigor el lenguaje antes adoptado de contemplación ordinaria.

Veamos ahora qué pretendió significar con ella el gran místico P. Alvarez de Paz, que fué quien, sobre todos, hizo caudal de esta oración. Divídela en tres grados de amor: El primero, dice, es aquél en que hay muchos y varios y repetidos afectos. El segundo es aquél en que, mediante la gracia de Dios y nuestra industria, nos ejercitamos por algún tiempo, sin intermisión, en un solo afecto de amor. El tercero, en el cual nos ejercitamos también en un solo acto de amor, pero con la diferencia de ser intenso y prolongado (1).

Según esta noción, el P. Alvarez de Paz, bajo el nombre de oración afectiva, comprende todos los grados de oración, llamados antes, y por muchos todavía después de él, contemplación ordinaria (2); y, una vez que se entiende el sentido y la razón de llamarla así, desaparece toda discrepancia.

Lo que no me parece exacto por la misma causa, es llamar á esa *oración afectiva*, no como lo hace Alvarez de Paz, sino como para especificar el primer grado, en que, no simplificándose todavía los actos de la volun-

(1) *De Inquisit. pacis*, lib. 4. part. 3 in cap. 9.

(2) Ibid , lib. IV, l. cit.

tad, se simplifican únicamente los del entendimiento. Una razón habría para hacerlo así: la tradición. Pero, ¿qué autoridades se alegan para atestiguarla? Convengo en que se trate de simplificar el estudio, ya de suyo complejo, de la oración. Pero obrar así, parece que no es simplificar ese estudio, sino complicarlo sin necesidad.

Conclusión de lo dicho es que, como una de las cosas que han de procurarse en el estudio de la Teología mística doctrinal, es la simplificación de la Mística, de suyo ardua y notablemente compleja; no se debe hacer distinción categórica entre oración afectiva y no afectiva ó puramente mental, puesto que no hay oración sin afectos; y, por consiguiente, aquí no hay sino mayor ó menor participación que tome la voluntad. Esto no obstante, atendida la autoridad y respeto que merecen los que han adoptado esa clasificación, vería con gusto que se usase esa palabra para expresar algún accidente de la oración, con tal que no se prescindiera, como alguno lo ha hecho, de la de contemplación ordinaria, que se concibe muy bien sin la oración afectiva en el sentido expresado; así como se concibe muy bien oración afectiva sin que llegue de lejos á contemplación ordinaria. Por último, téngase en cuenta que no es el afecto lo que principalmente caracteriza la oración, aunque sea su parte principal. O no hemos de entendernos, ó hemos de atender al acto del entendimiento para distinguir unos de otros los arcanos de la oración; y la causa es porque en cada una de las especies, digámoslo así, de los actos de la oración, tanto ordinaria como extraordinaria, el acto del entendimiento es el que va especificándola, y á este tenor ama el alma, se admira, goza, sufre, glorifica.

Y verificándose esto como se verifica, principalmente en los confines de la oración ordinaria y de la extraordinaria, si entonces se prescinde de la luz que despide el entendimiento para orientarnos convenientemente, quedaremos en tinieblas.

§ IV

PRINCIPIOS DE LA CONTEMPLACIÓN ORDINARIA

Para ella, ¿basta de parte de Dios la gracia actual ordinaria, ó es necesario algún otro don divino? El Padre Scaramelli (1) dice que es de parecer que, aun para la contemplación adquirida, se necesitan los dones del Espíritu Santo, no sólo en cuanto se infunden en el alma adornada de la gracia santificante, ó considerados en hábito, sino también en cuanto se ejercitan actualmente, merced á la gracia actual proporcionada que el Señor ordene á este fin. Aclararemos, si nos es posible, este punto.

Vamos, ante todo, á resumir la doctrina que nos sirva de fundamento: 1.° Los dones del divino Espíritu pertenecen á la Providencia ordinaria que Dios tiene sobre su Iglesia, pues que se conceden indistintamente á todos los justos, á la vez que se infunden en su alma la divina gracia y las virtudes.

2.° Puesto que en todos los justos se infunden, parece muy verosímil que los actos de esos divinos carismas vengan á ser patrimonio general de todos los fieles

(1) *Direct. mist.*, trat. 1, c. 6, n. 61.

adornados de la gracia. Todo ser tiende al ser; todo hábito tiende al acto propio. Nada hay inerte en el orden natural; luego lo mismo sucederá *a fortiori* en el sobrenatural, que es más perfecto.

3.° Según esto, no hay dificultad en decir que los dones del Espíritu Santo disponen al alma que los posee, para que sea de algún modo movida por el divino Espíritu en un orden correspondiente.

¿Cómo se explica esto, siguiendo la doctrina común y enseñada por Santo Tomás, de que las virtudes son diversas de los dones?

A decir verdad, no encuentro más solución satisfactoria que la siguiente, defendida por el eximio P. Suárez; es á saber: que los actos de los dones, unos son ordinarios y otros extraordinarios. Los primeros caben dentro de las leyes de la gracia ordinaria, y á ellos son llamados en mayor ó menor grado, dada oportunidad, todos los fieles. Los segundos pertenecen á la gracia extraordinaria (1).

4.° Aplicando ahora á nuestro intento la precedente doctrina, no parece que haya inconveniente en sostener que los dones de Sabiduría y Entendimiento, por lo que toca á sus actos ordinarios, se comunican á todos los fieles, los cuales pueden por ley ordinaria aspirar á la contemplación no mística, como pueden aspirar á las virtudes perfectas, bien que no haya paridad absoluta, como en otra parte se explicará; al contrario de lo que sucede en la contemplación mística, para la cual junta-

(1) Las citas correspondientes de los autores que siguen esta doctrina con el P. Suárez, se ha verificado en otro lugar de esta obra; y á la vez se han aclarado algunos conceptos que aquí se indican.

mente con una gracia extraordinaria son precisos los dones en su más alta y sublime manifestación.

Tal es la doctrina terminante del P. Suárez, que se funda en la del doctor angélico; y lo mismo siente entre los modernos el P. Lemhkuhl y, por fin, el docto canónigo Ribet. No insisto ahora sobre esto, porque se tratará oportunamente con más extensión.

Consiguientemente á esta doctrina hemos de pensar también acerca de las especies inteligibles, que son otro de los principios de la contemplación ordinaria.

Hay que convenir en que no todos los doctores místico-escolásticos están unánimes al declarar la naturaleza de estas mismas especies.

El P. La Reguera juzga que deben ser sobrenaturales en cuanto al modo, y naturales en cuanto á la substancia; y que para ejercitarse con ellas las potencias en orden á la misma contemplación, es preciso cierto auxilio sobrenatural extraordinario (1).

Procuro estudiar los argumentos que éste y otros doctores alegaron en favor de su tesis, y he de confesar que ninguno me parece siquiera probable, tal vez por mi falta de penetración.

Lo mejor será que cada uno examine por sí mismo una cuestión que al fin y al cabo es enteramente libre.

No dejaré, sin embargo, de consignar, que de ordinario los que más propenden á ensalzar las excelencias de la contemplación ordinaria, ya en cuanto á su acto específico, ya también por razón de sus principios, entre los cuales deben contarse las especies intencionales; son los que menos después penetran en la esencia de la Mís-

(1) *Praxis theol. mysticæ*, t. II, lib. V, quæst. I.

tica, como sucedió á dichos esclarecidos autores que, á pesar de su profundidad, erudición y talento, apenas acertaron, dicho sea con la debida veneración, á enseñarnos algo de la diversidad que debe haber entre la contemplación ordinaria y la estrictamente mística.

Plegue á Dios que no haya sido ésta una de las razones, acaso *la más* fuerte, que haya movido á ciertos escritores á prescindir de la contemplación ordinaria, pues que sentados los principios que algunos doctores han exigido para ésta, es difícil, si no imposible, discernirla de la mística.

Por el contrario, dígase que para la primera bastan las especies puramente naturales que se hayan ido previamente elaborando en la meditación; y así, en armonía todo con el auxilio ordinario de la gracia actual, tendremos una especie de contemplación nada difícil de entender, y esencialmente alejada de la sublimidad de la contemplación mística.

De esa sobriedad en la exposición de las excelencias de la contemplación ordinaria, resultará la ventaja no pequeña de poderla distinguir de la Mística. No faltan quienes, al hacer la apología de un santo, agotan el diccionario en aquél, sin dejar nuevo superlativo para el que venga después; y esto se ve también aplicado á la contemplación.

§ V

SE ESTUDIA EL ACTO DE LA CONTEMPLACIÓN ORDINARIA COMPARÁNDOLE CON EL DE LA MEDITACIÓN.—EL HÁBITO CONSIGUIENTE.—¿ES POSIBLE LA NATURAL INTUICIÓN PROPIAMENTE DICHA DE UNA VERDAD QUE SÓLO SE PUEDE ALCANZAR PRIMERO EN VIRTUD DEL RACIOCINIO? SE RESUELVE NEGATIVAMENTE.—APLICACIÓN DE ESTA DOCTRINA Á NUESTRO ASUNTO

Declarada la doctrina acerca de los principios de la contemplación ordinaria, paréceme oportuno estudiar ya el acto de esta misma oración, para lo cual lo primero es analizarle comparándole con el de la meditación.

Ahora bién; meditar es como ir aprendiendo una por una separadamente las letras del abecedario espiritual; contemplar es como aprender á leer uniendo entre sí las letras del abecedario como por hábito, sin necesidad de fijarse por separado en cada una de las letras. Según esto, ¿no tendrá importancia y excelencia la contemplación ordinaria?

En la meditación el alma atesora grande copia de conocimientos parciales, mediante las especies que se haya ido ella misma elaborando con su industria y diligencia por medio del discurso; y por este procedimiento se establecen firme y seguramente los principios de una buena y santa vida.

En la contemplación ordinaria, sin otros nuevos elementos más que esas mismas especies naturalmente y

con admirable orden combinadas entre sí; sin otro fundamento que esas mismas verdades que brillan á manera de principios: puede ya el alma irse formando el hábito de considerar, no otras sino las mismas verdades, con una mirada sencilla, mediante la gracia actual ordinaria que suele concederse á los que, perseverando en el bien, se esmeran en conseguir la perfección espiritual.

No olvidemos que una de las prácticas principales de la vida cristiana, y que es el compendio para conseguir las demás, es la oración. Y así como Dios ayuda con gracias eficaces al que pretende ser humilde en grado perfecto, sin salir de la ordinaria perfección; no de otro modo el que aspira humilde á conseguir el hábito de la oración perfecta, sin remontarse soberbio á regiones extraordinarias, tarde ó temprano, *por ley ordinaria*, si persevera en su ejercicio y á proporción se mortifica, obtendrá el anhelado don de la oración en hábito perfecto.

En una palabra, por la meditación se fijan en el alma las premisas, en pos de las cuales sin otro elemento que la gracia ordinaria, sobreviene como espontánea la conclusión en la cual queda reducida á unidad la multiplicidad de las ideas contenidas en las primeras, y goza por fin el alma de la luz de la verdad que separadamente había logrado á duras penas vislumbrar en aquéllas, cuando la razón iba acá y allá trepando por encontrarla; pues que en último resultado aquellos rayos parciales que percibía casi tenues é inconexos, los posee ahora concentrados como en un espejo.

Mas antes de pasar á otros puntos es preciso resolver el siguiente: ¿es posible naturalmente llegar con el

estudio y en fuerza de la honda consideración, á gozar de la intuición de una verdad que primero no se conozca, aun después de aprendido el significado de sus términos, más que con el trabajo del raciocinio? Eso, ciertamente, no es posible; cuando no hay alas para volar á lo alto de una torre, la escalera de que hayamos de valernos no hace falta, es verdad, para estar firme en la cumbre después de haberla utilizado para nuestra subida; pero la necesitamos siempre que deseemos subir. El genio á quien se atribuyen tan peregrinas intuiciones, no lo es porque vea con evidencia lo que otros no ven, sin que antes necesite valerse del discurso, el cual va delante mostrando con su luz los derroteros, hasta que en la cumbre se rasga el velo para ver reunidas aquellas madejas luminosas que antes aparecían dispersas y como perdidas en el horizonte.

Apliquemos, pues, ahora esta doctrina á nuestro asunto: ¿en la contemplación ordinaria esa mirada sencilla ó intuición de la verdad que alcanza el alma, llega á lograrla de tal modo que no necesite ya del discurso y trabajo lento, procurado con industria en la meditación previa? A esto se contesta que no: planteada así la cuestión, no pasa de ser una consecuencia de la solución dada á la anterior, porque en la contemplación ordinaria el alma obra al modo humano; para ella es cierto que se necesita la gracia sobrenatural, pero ésta no influye en el conocimiento de suerte que se mude el modo natural de obrar en otro sobrehumano, pues el conocer, mientras no se llegue á otra especie de contemplación más elevada, siempre se acomoda al modo connatural humano, aunque por otra parte sea acto sobrenatural como lo son los de las virtudes infusas.

Por consiguiente, se necesita para la contemplación ordinaria el discurso previo de la meditación, como para la conclusión son necesarias las premisas, á la manera que el genio para que reciba la intuición es preciso que antes vaya trepando en derechura hacia la cumbre con trabajo y diligencia conveniente.

Por eso dice el eximio Doctor que «el acto de la contemplación es simple y sin discurso, porque es el término y el efecto del discurso». Estas palabras bastan para probar que muy exactamente las aplicamos á la contemplación ordinaria. Pero téngase en cuenta que añade: «Ese acto no repugna que sea simple, porque, supuesto el asentimiento á las premisas con la ilación, el asentimiento á la conclusión es simple, y en sí mismo no contiene discurso formal» (1). A este tenor, hay que entender el acto intuitivo de la contemplación no mística.

He ahí, pues, por conclusión de todo lo expuesto, cómo surge espontáneamente del discurso el hábito de la misma contemplación.

Por consiguiente, quedan ya en rigor expuestos y probados los dos puntos que me propuse dilucidar en este capítulo. Ahora quisiera probar que esa conexión entre el discurso y la no mística contemplación, supuestas las demás condiciones, es, en la Providencia ordinaria, necesaria.

---

(1) Lug. cit., l. 2, c. 10.

§ VI

EL ACTO DE LA MEDITACIÓN LO ES UNAS VECES DE LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN, Y OTRAS NO NACE INMEDIATAMENTE DE ESE HÁBITO INFUSO, SINO QUE, Ó PROCEDE INMEDIATAMENTE DEL DE LA FE, Ó RESULTA, PREVIO EL DISCURSO, DE LOS PRINCIPIOS DE LA MISMA FE.—EN CUANTO AL ACTO DE LA VOLUNTAD, EMANA SIEMPRE DE LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN, Y ES ACTO SOBRENATURAL.—FORMACIÓN DEL HÁBITO QUE RESULTA DE LA REPETICIÓN DE DICHOS ACTOS.—ESE HÁBITO QUE RESULTA ES LA CONTEMPLACIÓN NO MÍSTICA

Y, en primer lugar, téngase en cuenta que para ejercitar el entendimiento en la meditación, y en orden á la salud eterna, es precisa la divina gracia, merced á la cual la oración mental discursiva será muchas veces un acto sobrenatural de la virtud infusa de la Religión, que como las demás virtudes morales, si hemos de atenernos á la sentencia más común y más sólida (1), se infunde siempre en el alma de quien se justifica (2).

Ahora, pues, la virtud de la Religión, que por su importancia en la vida espiritual es considerada como la interventora y medianera entre las demás virtudes y Dios (3), cumple su divino encargo en el ejercicio santo

---

(1) Suar. *de Grat.*, VI, in toto capite 9.

(2) S. Thom. 1.ª 2.ª q. 63, a. 3; q. 65, a. 3; Hurter, tractat. VIII. *de justif.*, th 205, schol. II.

(3) Suar. *de Orat.* in comm., l. 1, c. 7, n. 9.

de la oración por medio de los actos, no sólo del entendimiento, sino también de la voluntad (1).

A decir verdad, no siempre, para que la oración mental sea buena y provechosa, es preciso que todos esos actos del entendimiento nazcan inmediatamente del hábito especial infuso de la Religión, sino que á veces ó proceden inmediatamente de la virtud de la fe, ó resultan, previo el discurso, de los principios de la misma fe, mediante algún conocimiento natural experimental ó en cierto modo teológico (2). Esto, por lo que toca á la esfera de la gracia ordinaria, pues en la de la Mística es precisa aún para el entendimiento la gracia y otros auxilios extraordinarios, según el mismo eximio Doctor lo indica á continuación.

Pero si esto es preciso en cuanto á los actos puramente intelectuales de la oración, por lo que toca á los de la voluntad, no hay que dudar de que, además de proceder inmediatamente de la virtud de la Religión, han de ser sobrenaturales, para que la oración sea saludable (3).

Según esto, y primero por lo que hace á los actos del entendimiento, ya sea que puedan considerarse como actos de fe sobrenatural, ya como actos naturales en cuanto resultan de la ilación que naturalmente se sigue de los principios de la fe divina, ¿es cierto que esos actos, convenientemente repetidos, forman hábitos correspondientes?

Contesto, en primer lugar, que, por lo que toca á los

---

(1) Ibid., c. 3.

(2) Suar., ibid, c. 8, n. 4.

(3) Ibid., n. 5.

actos *naturales* que resultan naturalmente de la ilación que se sigue de los principios de la fe divina, no parece haber dificultad en admitir que su repetición engendra hábitos cada día más perfectos de inteligencia acerca de las mismas verdades antes meditadas. Y en este supuesto, ya se dirá después qué relación guardan estos hábitos con la contemplación ordinaria.

Pero no me satisface esta sola respuesta; 1.°, porque, á la verdad, en las personas sencillas esa ilación no es fácil de suponer; 2.°, en los doctos, aunque sea fácil, no suele ser tan real cuando oran, porque van á la oración á lo que deben ir: no á inferir unas verdades de otras, como hacen cuando estudian, sino á ejercitarse en la fe y en la caridad; y 3.°, principalmente, porque ó esos actos habían de ser informados por el sobrenatural elemento de la fe divina, ó, de lo contrario, no darían por resultado, en último término, más que la contemplación filosófica, que no estimo al presente para nada. Por todas estas razones, juzgo preciso que se resuelva la dificultad principal; es á saber: ¿resultan ó no resultan hábitos propiamente dichos de los actos sobrenaturales de la meditación precedente? Estudiémoslo, pues.

§ VII

¿RESULTA HÁBITO NATURAL DE LA REPETICIÓN DE ACTOS SOBRENATURALES PRECEDENTES?—EL EXIMIO DOCTOR

Para resolver este punto, no hay que ocultar la gran variedad de opiniones que sobre esto han emitido y siguen emitiendo los doctores católicos; pero en medio

de esa gran variedad aparece una admirable unidad en el fondo de nuestro asunto.

Lo que dará por resultado esa variedad será que no haya toda la conformidad que pudiera desearse en fijar la naturaleza de esa misma contemplación; pero es obligación del crítico estudiar la causa de esta discrepancia, y no atribuir á los tratadistas de la oración el vacío que, á pesar de toda su gran sabiduría, no han podido menos de dejar los escolásticos; porque es cierto que, de haber alguna deficiencia en declarar la naturaleza de la contemplación ordinaria, habría que imputarla no á la Ascética ó á la Mística, cuya responsabilidad casi únicamente se concreta, estrictamente hablando, á depurar la veracidad de las descripciones hechas por los que experimentaron las divinas mercedes, y á tomar luz de la Escolástica, sino á ésta, porque no ofrece principio cierto en muchos puntos como el presente, para analizar, hasta donde es prudente, la actividad del espíritu.

Hacer lo que hace algún escritor (1), cuando pondera la discrepancia entre los tratadistas acerca de la contemplación no mística, sin estudiar la causa de esa misma discrepancia, podría ser debido á que no se vislumbraron sobre este particular las relaciones que hay entre la Escolástica y la contemplación.

El eximio P. Suárez, cuyas obras portentosas de sabiduría bastarían para justificar la providencial fundación é institución de la Compañía de Jesús, se propone la cuestión siguiente: «Si acerca de lo que es objeto de los hábitos infusos se dan algunos hábitos adquiridos,

(1) *L'État mystiq.*, p. 197-198.

que vayan anejos á los hábitos infusos» (1). Como se ve, es la misma cuestión que al presente importaba dilucidar. ¿Cómo la resuelve el gran doctor?

Primero (2) declara los dos sentidos en que puede tomarse dicha cuestión; es á saber: 1.°. en cuanto por los mismos actos sobrenaturales é infusos... se produzcan ó adquieran otros hábitos; y 2.°, en cuanto por actos naturales que pueden ejercitarse, acerca de los mismos objetos de los hábitos infusos, se engendren hábitos proporcionados á tales actos, es decir, hábitos naturales.

Presentado así el estado de la cuestión, y después de rechazar ciertas opiniones poco seguras, á su parecer, desecha (3) también el gran teólogo la doctrina de aquellos que afirman que, por medio de los actos sobrenaturales, se producen hábitos naturales... que den á su tiempo facilidad para producir actos sobrenaturales; y, por fin, establece (4) las proposiciones siguientes: 1.ª, mediante los actos naturales en que puede ejercitarse el cristiano, acerca del mismo objeto de las virtudes infusas, se pueden engendrar hábitos naturales; 2.ª, la adquisición de estos hábitos nunca es absolutamente necesaria para la perfección ó el uso de los hábitos infusos; pero, 3.ª, frecuentemente se requieren y se unen con los infusos, y á su modo les ayudan.

Esta última afirmación la prueba (5) el eximio teólogo: primero, aparte de otras razones, por la huma-

(1) *De Gratia*, lib. 6.º, cap. 14.
(2) Ibid., n. 1.
(3) Ibid., n. 5 y siguientes.
(4) Ibid., n. 22 y siguientes.
(5) Ibid., n. 24.

na condición é imperfección..., pues los motivos naturales en que se apoyen los actos que engendren esos hábitos son más familiares..., y estos actos se ejecutan con más facilidad, y, por consiguiente, engendran más fácilmente hábitos. Y una vez adquiridos, el mismo Padre, como si estuviera oyendo la dificultad que algunos hubieran de oponerle acerca de la contemplación, dice, por último, que los que alcanzan tales hábitos aprovechan mucho, porque, aunque no influyen *per se*, esto es, por sí mismos, en los actos sobrenaturales, no obstante pueden ayudar, inclinando á actos semejantes en otras materias del mismo género. Y pueden ayudar más: á que el pensar acerca de un objeto determinado sea más fácil y más suave, quitando impedimentos, moderando algunos afectos ó excluyendo otros hábitos contrarios. Dice también que ésta es la doctrina común de los Teólogos.

Es verdad que enseña también (1), y le sigue el Padre Mazzella (2), que «esa facilidad de ejercitarse en los actos infusos, *per se*, esto es, atendida la naturaleza de esa misma facilidad, puede provenir de la gracia de Dios, ya físicamente, aumentando la virtud ó fuerza efectiva del hábito (infuso), ya *moralmente*, dando mayor suavidad é ilustración, ó mayor afecto en el obrar; y *accidentalmente* puede provenir de la costumbre, en cuanto que por ella se quitan algunos impedimentos, ó las potencias naturales y aun los órganos... se disponen mejor con el mismo uso» (3).

---

(1) Ibid., n. 7.

(2) *De Virtutibus infus.*, disput. 1, art. 5. n. 79.

(3) Suárez, ibid., n. 6.

Conforme, pues, á esto, aunque prescindamos de toda otra teoría, ya tendremos fundamento firme, cuanto se necesita, para defender la existencia y la importancia de la contemplación ordinaria; puesto que, aun dado que no resulte hábito alguno, ni sobrenatural ni siquiera natural, de la meditación repetida, todavía, según ese mismo sistema, después de haber meditado mucho, sobrevendrá la gracia de Dios, en virtud de la cual, por su misma naturaleza *(per se)*, habrá de producirse mayor ó menor facilidad para que el alma se fije suave y amorosamente en Dios sin discurso actual, es decir, sin composición ni división, y con cierta permanencia.

Y como derivación de esta primera causa, que podrá llamarse *esencial*, sobrevendrá otra, que no pasará de ser *accidental* ó secundaria, y que consiste en la remoción de los impedimentos que antes había y suele haber en los que empiezan á meditar; impedimentos que nacen del mismo desorden de las potencias, si es que no proceden también de los pecados antes cometidos, pero que se neutralizan con la misma gracia que obra en sentido opuesto, ya directamente en las potencias, ya influyendo en la permanencia de las especies inteligibles.

Repitámoslo: esta doctrina es muy segura y digna de gran veneración, y explica la importancia de la contemplación ordinaria.

Algunas razones, sin embargo, nos mueven á preferir otra sentencia.

La que pudiéramos llamar de prudencia, es que el eximio Doctor no llegó á hacer aplicación de esta doctrina general á nuestro asunto concreto. Es más: igno-

ramos que algún otro Escolástico, siga ó no siga al Padre Suárez, lo haya hecho. Que si hubiéramos logrado ver esa expresa aplicación, difícil sería que nos atreviéramos á manifestar nuestro parecer contrario.

Nadie, de seguro, desconocerá cuánta diferencia hay entre discrepar de la doctrina general defendida por un sabio, y entre disentir de él, no sólo en cuanto á la doctrina general, sino también en cuanto á la concreta sobre un punto determinado, emitida después de ponderar todas las razones aplicadas al asunto.

No es lo mismo una cosa que otra, como podría declararse con ejemplos de las ciencias y aun de la Teología.

Por otra parte, bien pudiera ser que, para resolver la doctrina general de que se trata, el momento oportuno fuera la aplicación al punto concreto en que ahora nos ocupamos, por descubrirse en éste razones que no fuese fácil ver en la esfera puramente teórica.

Y esas razones, si no me engaño, las hay al presente.

La primera, intrínseca, es de gran peso y autoridad, y nos la suministra el mismo San Juan de la Cruz.

Este gran maestro enseña, como ya vimos, tomándolo de la edición crítica de la *Subida al monte Carmelo*, que de la repetición de los actos de la meditación se engendra hábito verdadero. Siento tener que volver á copiar estas palabras, pero es preciso:

«El fin, dice, de la meditación y discurso en las cosas de Dios, es sacar alguna noticia y amor de Dios; y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un acto; y así como muchos actos en cualquier cosa vienen á engendrar un *hábito* en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas... vienen por el uso á conti-

nuarse tanto, que se hace hábito en ella.» «De manera que luego, añade después, en poniéndose (el alma) delante de Dios, se pone en acto de noticia confusa amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría...» (1).

La segunda razón que tenemos para apartarnos del camino que nos enseña el P. Suárez está patente, á nuestro corto entender, y en esas mismas páginas del Santo se contiene; porque en ellas se pone de manifiesto que Dios no espera á socorrer al alma de un modo fugaz y pasajero en el acto de la misma contemplación, sino que deja en ella un auxilio consistente que la fortalezca en orden á la misma contemplación, no ciertamente para que el alma se ejercite en ella de un modo seguro cada vez que quiera contemplar, sino para que esté en potencia próxima, que se reduzca al acto en virtud del preciso elemento de la gracia actual.

Sin esta gracia, supuesto ya el hábito natural que se ha dicho, podrá haber contemplación puramente natural, filosófica ó teológica; pero no habrá contemplación ordinaria tal como la defendemos.

La tercera razón es que, si atendemos al parecer del P. Suárez, no se ve fundamento bastante para explicar esa gran facilidad que se experimenta en aquél que por tiempo notable se ha ejercitado en actos sobrenaturales, verbigracia, los de la templanza.

Dice este nuestro Doctor, que entonces la gracia influye físicamente, dando intensidad y aumento intrínseco al hábito infuso; pero añade «que este hábito, así fortalecido, no recibe facilidad extrínseca para obrar,

(1) Edic. crítica de la *Subida del monte Carmelo*, cap. 12 del libro II.

por cuanto la dificultad contraria proviene de ciertos impedimentos como la ignorancia, la concupiscencia, los cuales no desaparecen por medio de las virtudes infusas» (1).

No es, pues, extraño que, acerca de esta doctrina, diga el Cardenal Mazzella: «No se trata aquí de la facilidad *intrínseca*..., que nadie niega... Trátase de la extrínseca..., por la cual la potencia esté pronta y expedita para tender á su objeto...» (2).

¿Cómo, pues, podremos explicar plausiblemente dicha facilidad, ya que no encontramos fundamento para ello en el hábito infuso? ¿Le encontraremos, por ventura, en la divina gracia solamente?

Parece que tampoco, si prescindimos de todo hábito natural; no porque la gracia en absoluto no tenga más eficacia que todo hábito natural, sino por otras razones muy diversas. Insinuemos algunas.

A no dudar, existe estrecha é íntima conexión entre admitir la existencia de los hábitos en nuestra alma, siempre que ésta alcanza facilidad constante para obrar de un modo determinado, y entre explicar las leyes físicas del orden natural, no sin ciertos principios internos que Dios imprime en la naturaleza, para que cada cosa tienda á su propia é innata operación.

Y por consiguiente, así como no se pueden explicar las leyes naturales, verbigracia, la de la atracción universal de los cuerpos, sin esos mismos principios intrínsecos, una vez que la experiencia nos atestigüe la constancia y uniformidad de ciertos movimientos, so pena

(1) Ibid., cap. IX, n. 5.

(2) *De Virtút. inf.* disp. 1, art. 4, n. 6.

de incurrir en el ocasionalismo (1); así tampoco hemos de atribuir en el orden espiritual la constante uniformidad de obrar con facilidad nuestras potencias, para hacer la oración mental con cierta fijeza, á otro principio que el interno, ó sea cierto hábito que incline la potencia á orar con suave facilidad.

Semejante á ésta es la razón que alega el P. Ripalda (2) para seguir opinión diferente de la del Padre Suárez, porque dice: «Si esa facilidad (que la potencia tiene para producir actos semejantes, en virtud de los actos precedentes, puede reducirse á la especial providencia y asistencia de la virtud divina y de los auxilios con que Dios socorre al justo, para que con suavidad ejecute obras virtuosas sin necesidad de hábito adquirido); se da ocasión de negar todos los hábitos adquiridos, puesto que esa misma facilidad que en la potencia dejan los actos precedentes, fué la que introdujo en las escuelas estos mismos hábitos».

Procede, pues, que á continuación declaremos la sentencia que parece más fundada para defender nuestra tesis.

§ VIII

DIVERSAS OPINIONES DE LOS ESCOLÁSTICOS.—P. RIPALDA

Puesto que se trata de actos sobrenaturales, que al fin son la fuente de donde ha de nacer la contemplación ordinaria, es ocasión de preguntar: á medida que esos

(1) P. Urráburu, *Cosmolog.*, lib. I, disp. 4, cap. I, a. I, pág. 365.

(2) *De Ente supernaturali*, lib. III, disp. 52, sect. I, n. 4.

mismos actos se producen, ¿se engendra algún hábito? Si le producen, ¿este hábito es natural ó sobrenatural?

Tales son las cuestiones que examina la Escolástica, y harto hacen los teólogos cuando agotan su entendimiento en dar luz á los doctores ascéticos y místicos, para que reduzcan después á la práctica las verdades especulativas que les son propias.

Por de pronto, según se dijo antes con el P. Ripalda, la facilidad que recibe la potencia para ejercitarse en los actos sobrenaturales, en pos de los cuales sobreviene esa misma facilidad, no debe atribuirse á causa meramente extrínsica, sino á causa intrínseca, esto es, á cierto hábito que se engendra, según que los actos sobrenaturales se van repitiendo.

Ahora bien; este hábito no puede ser sobrenatural, porque es doctrina común entre los teólogos que los hábitos sobrenaturales sólo pueden ser debidos á que Dios los infunda inmediatamente, pues no llega á tanto la energía del hombre, ni siquiera fortalecido con la gracia actual. Luego ese hábito tiene que ser natural.

La dificultad consiste en ver cómo este hábito natural se engendra, pues una cosa es que se engendre en pos de los actos sobrenaturales repetidos, y otra, que se engendre por virtud de esos mismos actos, como el efecto es producido por su causa eficiente.

Que esto último se verifica, afirman los PP. Molina (1), Coninck (2), Azor (3), Bacon (4), y lo juzgan

---

(1) In 1.ª m, p. q. 1, a. 3, d. 3.

(2) 2.ª 2.æ, d. 7, dub. 3.

(3) *Institutionum*, t. 3, lib. 3, cap. 21, q. 3.

(4) In. 3, distinc. 19, a. 3.

probable los PP. Vázquez (1) y otros, citados con los anteriores por el P. Ripalda (2).

En cuanto á los teólogos modernos, sobresale como defensor de esta misma doctrina el R. P. Billot (3), hoy Emmo. Cardenal; y no sólo la prueba con varios argumentos, dignos de ser muy considerados por los autores que disienten de esta sentencia, sino que, apoyándose en el doctor angélico, resuelve con gran nitidez las dificultades contrarias.

Sea de esto lo que fuere, se puede optar por una de estas dos sentencias: ó afirmar que dicho hábito se produce por los actos naturales repetidos, en el caso de que éstos acompañen á los actos sobrenaturales; ó si esto no se verifica, al fin el principio del mismo hábito cuya existencia hay que suponer, según se ha dicho, serán los actos sobrenaturales mismos, los cuales son de superior condición que los naturales, y así eminentemente contienen la perfección de éstos, y por consiguiente, una vez repetidos, y siguiendo las leyes psicológicas, dan por resultado el hábito natural.

Por último, he aquí cómo los Escolásticos que así piensan, defienden la influencia de este hábito puramente natural en la producción de los actos sobrenaturales, cuya facilidad trata de explicarse: punto, á la verdad muy importante, para nuestro asunto, porque así conoceremos cuánto y de qué modo la contemplación ordinaria influye en hacer, no actos cualesquiera, sino precisamente sobrenaturales de fe, caridad y de las de-

(1) 1.ª 2.æ d. 29, n. 84.

(2) Loc. cit. disp. 52, sect. 1, n. 5, et disp. 53, n. 2.

(3) *De Virtutibus infusis*, prolegomenon, III, pág. 50 y siguientes.

más virtudes. Sobre esto, es digno de consideración lo que enseña el mismo P. Ripalda. «Así como, dice, la potencia natural que puede sin hábito natural hacer simplemente acto natural de amor de Dios, es levantada por el hábito infuso al acto sobrenatural correspondiente; así la misma potencia natural que, habituada ya, puede fácilmente ejecutar ese mismo acto natural, es levantada en virtud del hábito sobrenatural al ejercicio de amor fácil y sobrenatural de ese mismo acto.

»La razón es porque la potencia no es menos apta, en virtud del hábito, para ser elevada á obrar con facilidad, que lo es sola ella, cuando sobreviene el mismo hábito, para poder obrar sencillamente, es decir, aunque sea con dificultad.

»Por consiguiente, como la voluntad, ayudada del hábito sobrenatural, puede hacer simplemente acto sobrenatural de amor de Dios, así la voluntad, que suponemos tiene facilidad para ese mismo acto natural, fortalecida con el hábito sobrenatural, podrá ejecutar fácilmente ese mismo acto sobrenatural» (1).

Punto es éste que, al ventilarlo la Escolástica, pudiera parecer á alguien de pura especulación, por no decir de vano entretenimiento. Que no siempre se agradece á los escolásticos el que pusieran en tortura su admirable entendimiento para dilucidar no pocas verdades.

En cambio, hay que confesar también que varios

(1) Ibid., disp. 53, sect. 4, n. 14. Véase sobre esto mismo al cardenal Billot, lug. cit., donde expone con la posible claridad este argumento de nuestro P. Ripalda.

puntos abstrusos de la Escolástica nunca podrán ser más exactamente resueltos, aun en el orden especulativo, que después de ser aplicados al orden práctico de la Ascética y de la Mística. Cabalmente, el en que ahora nos ocupamos lo comprueba. Fuera de estas dos ciencias, se escapa más á la investigación del teólogo la existencia del hábito natural que defendemos; y aun diré que, al tratar de la contemplación ordinaria, parece que se palpa.

Ahora, pues, antes de pasar adelante, recapitulemos los pareceres de los teólogos.

Si los actos sobrenaturales de la meditación, una vez repetidos, engendran hábito natural, entonces el hábito natural de la contemplación ordinaria es llano y expedito.

Si, á la vez que en la meditación se producen actos sobrenaturales, se dan también actos meramente naturales que vayan paralelos á aquéllos, así tampoco es difícil defender el hábito natural que, en su virtud, se engendre, para sostener el hábito de la contemplación ordinaria.

En este caso podrá decirse que los hábitos infusos son como la fuente de los actos sobrenaturales, y que los actos naturales son como la oficina donde se labra el hábito adquirido; pero aquella fuente y esta oficina se hallan entre sí paralelas, de tal modo, que por más que se prolonguen, y por más que la una baje y la otra suba, mientras no dejen de ser lo que son, jamás podrán encontrarse.

Sin embargo, median entre ambas relaciones íntimas y mutuas muy delicadas, que conviene estudiar para que, según esta opinión, acertemos á conocer la natura-

leza de la contemplación no mística y su importancia en la vida espiritual.

Porque esos actos que producen el hábito de la contemplación ordinaria no es fácil que se produjeran, y á veces sería de todo punto imposible, si no precedieran los hábitos infusos y sus propios actos sobrenaturales.

Los actos que engendran con su repetición el hábito adquirido, no pueden menos de ser naturales; pero presuponen los hábitos infusos, en atención á que, por regla general, su actividad superior despierta la inferior de las facultades naturales, y éstas, á competencia con aquéllos, labran también su panal de miel, como si emularan la actividad de los obreros de mayor categoría, arrastradas de tan sublime ejemplo.

Si bien lo vamos á considerar, es la armónica correspondencia entre un agente superior que despliega su asombrosa energía á vista de los obreros de la ínfima clase, los cuales despiertan de su inacción, presenciando aquella edificante actividad.

Y lo más notable del caso es que los hábitos adquiridos, así engendrados, sirven de mucho para que se fomente y arraigue la vida espiritual.

Por de pronto desaparece con ellos en el hombre, más ó menos, según su mayor ó menor intensidad, la dificultad que sienten, de la parte inferior, de la razón y aun de la misma voluntad, á rendirse sumisas para escuchar la voz de Dios en la oración. Desaparece más ó menos la turbulencia y el desorden que nos vinieron por el primer pecado. Se consigue, en una palabra, por ese medio de los hábitos naturales, lo que en el orden exterior no acertamos jamás á ponderarlo como debemos, y que es el logro de atraer al orador sagrado es-

pectadores que puedan ser dóciles para escuchar la divina palabra, que no suele insinuarse en lo íntimo del alma, sino por el oído.

Aquí el orador insinuante y poderoso es el mismo Dios; pero su voz suena de manera tan delicada y misteriosa, que no se oye de ordinario entre el ruido de la guerra intestina que hacen las pasiones; se necesitaba un medio eficaz que pusiera en calma al espectador, para escuchar dócil y benévolo las palabras de vida eterna; y este medio poderoso es el hábito adquirido, siquiera después el hombre conserve intacta su libertad para obedecer á Dios.

Y presupuesto un medio tan eficaz, que no dejaría de serlo, aunque no le concediéramos otros honores que el de auxiliar puramente negativo, ya tendríamos á todo el hombre al alcance de los rayos benéficos de la divina misericordia, pronta siempre á comunicarnos sus inmensas bondades del orden superior. ¿Qué será, pues, si, además de estas ventajas, el hábito natural influye intrínsecamente en que los actos sobrenaturales subsiguientes se produzcan con facilidad y suavidad? Este, si no me engaño, es el fruto principal de la contemplación ordinaria: fruto tanto más apreciable, cuanto más se conozca el estado triste en que vivimos aquí en el destierro los hijos de Adán, que apenas somos dueños de recogernos un momento, sin estar expuestos á un tropel de locas distracciones, ó, lo que es peor, de abominables representaciones. Y ¿quién podrá, con fundamento, asegurar que ese recogimiento adquirido á fuerza de trabajo y diligencia, y que en puridad no es más que la contemplación ordinaria, es mera abstracción, propia de teólogos de profesión, como Mr. Sau-

dreau asegura (1) de la doctrina con que el P. Felipe de la Santísima Trinidad, expone la contemplación no mística? ¿Es, por ventura, tal la doctrina teológica, acerca de las virtudes adquiridas, que tengan por su objeto material el mismo de las virtudes infusas? Y si las adquiridas tienen tanta importancia en la perseverancia y en la perfección del espíritu, ¿por qué no concedérsela á la contemplación ordinaria? Y si á ésta no, ¿qué otra habrá en el orden de la oración ordinaria que haga sus veces?

Pero hemos de convenir en que la doctrina más sólida y eficaz á nuestro intento es la que sostiene, como ya se ha indicado, que el hábito de la contemplación ordinaria se engendra con la repetición de los actos sobrenaturales.

De aquí resulta la última consecuencia que nos hace falta para entender en lo posible la naturaleza de la contemplación ordinaria; y al efecto, hemos de fijarnos en el acto de oración, que se obtiene cuando se verifica esa misma contemplación.

Pues que se trata de contemplación no filosófica, ni aun teológica especulativa, sino enteramente práctica, ese acto es, en cuanto á la substancia, sobrenatural; y si suponemos que está en gracia quien entonces de ese modo contempla, es saludable en orden á la vida eterna.

Pero téngase, además, en cuenta que ese acto substancialmente sobrenatural en su intrínseca naturaleza, tiene, también, como todos los demás actos, su modo

---

(1) Obra cit., pág. 197.

peculiar, el cual puede ser considerado como su envoltura propia, exterior y accidental.

Esta modalidad ó accidente es la forma de simplificación, ó llamémosla, siquiera sea en sentido lato, según el lenguaje de los doctores católicos, *intuición*, para distinguirla de la forma discursiva de la meditación.

Pues bien; ese mismo acto de oración, cuya forma accidental es la intuición latísima que se acaba de indicar, es, por razón de esta misma forma, natural, porque se alcanza con la propia industria y diligencia. Que no es razón para tenerle en este sentido por sobrenatural, el que para alcanzarla se necesite la divina gracia, por cuanto, como dice á este propósito el P. Fr. Antonio del Espíritu Santo (1), en el estado presente de la naturaleza caída, para todos los bienes espirituales que son arduos, aunque sean del orden natural, á causa de nuestra naturaleza debilitada y corrompida, se requiere el auxilio de la divina gracia. Algunos han temido incurrir en un gran escollo si se abraza la docrina de que es natural el hábito de la contemplación ordinaria, porque dicen: siendo como es acto de fe sobrenatural, y pudiendo llegar, como llegará las más de las veces, á acto de caridad el de la contemplación ordinaria, ¿cómo es posible sostener que el hábito de la contemplación ordinaria sea natural, sin incurrir en el pelagianismo? (2).

Pero esta dificultad nada vale si se tiene en cuenta que, para la substancia de ese acto intrínsecamente sobrenatural, se requieren como principios las virtudes

(1) *Directorii mystici*, tractat. III, disp. I, sect. 8, n. 45.

(2) Véase el P. Schram, *Theologiæ mysticæ*, § 243.

infusas y la gracia actual proporcionada; y, por consiguiente, de ningún modo se dice que basta ese hábito de la contemplación; antes para éste afirmamos que se necesita que venga en auxilio del sujeto, gracia al menos medicinal, que le ayude y sostenga en su oración.

Esta gracia medicinal será necesaria especialmente cuando el acto de la contemplación ordinaria emane de un alma manchada con pecado mortal; que, si bien esto no sucederá fácilmente, no se ve repugnancia en ello, por cuanto no la hay en que sean compatibles el estado de pecado y la meditación, cuyo complemento y perfección es la contemplación ordinaria. Así se salva el pelagianismo, y no menos se evita el peligro de exagerar las excelencias de la contemplación no mística, sin dejar por eso de reconocer su importancia verdadera y práctica en el adelantamiento de la vida espiritual.

§ IX

APLICACIONES

Dice también Mr. Saudreau (1) que la teoría del citado Padre Carmelita, Felipe de la Santísima Trinidad, carece de claridad. Verdaderamente, un medio hay para llenar volúmenes donde se vea todo con la claridad del mediodía: declinar las cuestiones arduas é intrincadas, ó por lo menos no tomarse el trabajo de examinarlas á la severa luz de la Escolástica.

Juzgue, pues, el lector, teniendo en cuenta las nocio-

(1) Ibid.

nes precedentes acerca de los hábitos adquiridos en consonancia con los sobrenaturales, si es ó no admisible la doctrina del P. Felipe cuando declara que «la contemplación adquirida tiene á la naturaleza por principio inmediato, y á Dios en cuanto es autor de la naturaleza, por primer principio» (1).

Esa contemplación, supuesta la doctrina de los escolásticos, antes alegada, viene á ser no otra cosa que el hábito adquirido de la misma contemplación; y bien, el hábito adquirido, ¿qué otros principios puede tener más que los indicados por el P. Felipe?

Ni juzgo tampoco que se halla esta doctrina en disonancia con la del Padre, también carmelita, Fr. Juan de Jesús María, que afirma que la contemplación de los cristianos (en cuanto se distingue de la de los gentiles) versa acerca de Dios, autor de la gracia, y acerca de los misterios y obras sobrenaturales (2).

¿Porqué, al menos, Mr. Saudreau, para probar discrepancia entre los dos, como parece que la encuentra al aplaudir á éste y decir que al primero le encuentra menos feliz, no prueba que son incompatibles las dos opiniones? Yo no veo esa incompatibilidad; bien puede ser, y debe serlo muchas veces, que acerca de Dios, autor de la gracia, y acerca de los misterios sobrenaturales, pensemos y discurramos naturalmente, y naturalmente contemple el que sea contemplativo. ¿De dónde acá, el objeto material de que habla Fr. Juan de Jesús María, especifica el acto?

---

(1) Obra cit. *Summ. Theologiæ mysticæ*. Alégala el mismo Mr. Saudreau para combatirla en su *L'Etat mystique*, p. 196. not. 1.

(2) Lugar arriba citado.

Si ahora queremos ver la aplicación que de esta doctrina general debe hacerse á los actos de la voluntad, desde luego puede asegurarse que esa aplicación es más fácil y favorable á nuestro sistema, porque ciertas dificultades que se encuentran acerca del entendimiento, no las hay cuando se estudian los actos de la voluntad.

Para convencernos de ésto, basta fijarnos en lo que para algunos viene á ser el hábito intelectual.

§ X

EL HÁBITO ASÍ FORMADO, EN LA VOLUNTAD PRINCIPALMENTE, ES REAL Y DISTINTO DE LOS ACTOS QUE LE ENGENDRAN

Acerca de este último punto, la verdad es que si para algunos es dudoso que el hábito intelectual sea una cualidad distinta de las especies inteligibles, y, por consiguiente, hábito propiamente dicho: por lo que toca á la voluntad es doctrina comunísima entre los filósofos cristianos, que mediante la repetición de los actos de esta potencia, se engendra una cualidad por su naturaleza permanente y estable, distinta de los actos del entendimiento y de las especies inteligibles (1), y que es, por consiguiente, hábito propiamente dicho.

Agréguese á esto que la voluntad es potencia más enérgica, y tendremos que su hábito respectivo, como procedente de causa más eficaz y poderosa, ha de ser más consistente y contrario á los obstáculos que suscite la mala inclinación y la naturaleza viciosa. Y por lo

(1) P. Urráburu, *Psychelog* , libr. II, disp. 8, cap. 2, n. 173 y siguientes.

mismo, *la contemplación ordinaria*, en lo que á la voluntad se refiere, ha de ser más viva, ardiente, enérgica, para levantarse sobre nuestra miserable condición de desterrados, y aspirar á la simplicidad y unidad tan deseadas de la humilde oración; pues no cabe duda que así como hay simplificación en los actos del entendimiento, así, y con mayor razón, cabe en los de la voluntad, según iremos estudiando á continuación.

§ XI

LA SIMPLIFICACIÓN

Ante todo, me adelanto á decir que la simplificación que abre la puerta á la verdadera contemplación ordinaria, no es la que, si bien se considera, va empobreciendo la mente, sino aquella otra que la enriquece de hermosa luz, dentro de la unidad de lo verdadero, ya que no dentro de la verdad absoluta.

Para formarnos concepto de la primera, nada más oportuno que acudir á los centros donde se estudian prácticamente las enfermedades mentales, y á los asilos de enajenados. La verdad es que esta simplificación, al menos cuando reviste cierta intensidad, cae de lleno dentro de los dominios de la ciencia patológica, y, por consiguiente, es muy digna del estudio delicado de la ciencia médica, la cual no deja de aportar gran luz al teólogo que se proponga discernir los caracteres esencialmente diversos que la distinguen de esta otra simplificación que nos importa, y que, lejos de empobrecer el entendimiento, le comunica tesoros de luz, no sólo

psicológica, sino principalmente religiosa y sobrenatural, y dentro de la esfera misma de la contemplación ordinaria (1).

No se olvide á este propósito lo que ya se declaró á su tiempo: que la abstracción y simplificación que como preliminares para la contemplación de que tratamos se obran en la mente, aunque en apariencia son *negativas*; pero en su fondo, son eminentemente *positivas*, pues que, eliminando de Dios las mismas perfecciones de las criaturas, ayudan al que así ora, para que se levante al conocimiento inefable del Ser real y personal, que nada tiene de común con lo criado.

Así, pues, fijándonos en esta última y preciosa simplificación, para que nos formemos concepto exacto de ella, no olvidemos cómo el alma va trabajando con ayuda de la gracia en desembarazarse de la muchedumbre y variedad de objetos, de las especies y de los actos que la agobian, hasta agotar en cierto modo su energía.

Estudiemos un poco más este fenómeno.

Admiren otros los misterios que por doquiera se presentan; por mi parte, los monumentos que alcanza la vista del cuerpo, con ser tan magníficos, levantan menos mi alma á las moradas celestiales, que este secreto de la simplificación del alma dentro de la unidad de la contemplación.

Cuando el Señor tiene á un alma destinada á más alta oración, comunícala luz abundante con que venga á conocer muy claramente cómo, para llegar al término

---

(1) Puede verse sobre esto, con provecho, un precioso trabajo publicado en la *Revue de philosophie*, Septembre-Octobre, 1912, por Mr. Maréchal, página 442.

deseado, sólo una cosa es necesaria: amar..., amar mucho, como dice Santa Teresa con frecuencia, y no siempre pensar y discurrir, componer razones (1) y estrujar el entendimiento.

Verdad es que entonces alguna potencia trabajará y sufrirá menos; pero téngase en cuenta que aunque algunos de los que vayan embarcados no trabajen corporalmente para que la nave llegue veloz y feliz al puerto, esos, lo mismo que los otros, se ponen al fin de la jornada en menos días y con menos trabajo que los que van por tierra (2). Lo cierto es que la velocidad de la nave no es más que pálida imagen del alma que, habiendo entrado en verdadera simplicidad y recogimiento, sube á la región serena, donde es menos difícil acercarse á Dios, porque acaece alguna operación... en que parece que se levanta el alma... Álzase al mejor tiempo; y como quien se entra en un castillo fuerte..., retira los sentidos (3).

§ XII

NO ES POSIBLE FIJAR EL GRADO PRECISO DE LA SIMPLIFICACIÓN PARA QUE RESULTE VERDADERA Y PROPIA CONTEMPLACIÓN.—LO QUE SE QUIERE DAR Á ENTENDER POR ELLA

Sentados estos precedentes, hay que advertir también que por lo regular, y según el orden que la natu-

(1) Vid., c. XI.
(2) Cam., c. 28.
(3) Ibid.

raleza pide, esta simplificación y recogimiento sucede primero en la potencia intelectiva. Y no es que llegue siquiera un momento en el cual pueda la voluntad ejercitarse, cesando del todo el ejercicio del entendimiento; porque esto es imposible, no sólo cuando se cuenta meramente con la gracia ordinaria, sino también cuando lo extraordinario de la gracia impera y triunfa en el alma. Lo que aquí, pues, sucede, es muy sencillo: el considerar y pensar, y, sobre todo, la reflexión y el discurso, son menos en duración y en número, y ceden el paso á los afectos, como si dijeran á la voluntad: «Tu ejercicio basta.»

Cuando eso empieza á suceder, no diré yo que al instante, en todo rigor y propiedad empiece la contemplación.

Paréceme á mí que hasta ahora no se ha fijado, ni es probable que se fije en adelante, el límite de la meditación estricta y propiamente dicha.

Nada tiene de extraño: si Dios parece que se complace en humillarnos, cercando de tinieblas el paso imponente de la región ordinaria á la de la Mística, con ser tan diversas y distantes, ¿cómo no ha de suceder lo mismo, en parte al menos, en el tránsito de la meditación á la contemplación ordinaria?

Sin embargo, paréceme que no ha de bastar una simplificación cualquiera para que el acto así ejercitado del entendimiento merezca el pomposo nombre de contemplación.

Ahora bien; á medida que las reflexiones y discursos disminuyen en su número y duración, los afectos crecen en intensidad. La razón se ve claramente: cuanto menos variado y más fijo es el acto del entendimiento,

más honda y ahincadamente penetra en el objeto, y así, aun prescindiendo de nuevo auxilio, el acto de la voluntad consiguiente ha de ser, por lo regular, más perfecto, esto es, más vehemente y fervoroso.

Supongamos, pues, que la simplificación no se verifica por entonces más que en el entendimiento: la oración que así se alcance, no será más perfecta por razón de la voluntad, pero sí por razón del entendimiento. Verdad es que, simplificado de tal suerte el entendimiento, llegará su turno á la simplificación de la voluntad; y, conseguidas ambas ventajas en las dos potencias espirituales, no parece difícil ya conocer cómo resultará la verdadera contemplación ordinaria, desde el momento en que dicha simplificación, mediante la gracia, se prolongue por algún tiempo.

§ XIII

ESTA SIMPLIFICACIÓN NO ES QUIMÉRICA, SINO MUY REAL CONCLUSIÓN

Explicada así la contemplación ordinaria, temo que alguno tenga esta intuición y contemplación por pura quimera. A la verdad, esa observación ó dificultad ha sido causa de estudiar este punto con toda la intensidad que me ha sido posible; pero si bien se considera, ¿qué otra intuición es posible en la contemplación ordinaria?

Y aunque no se admita otra intuición más elevada, ¿quién será capaz de probar que es inferior á la intuición del genio, por más que no se atienda sino á la ma-

nera connatural de operarse en el alma, hecha abstracción de la sobrenaturalidad del acto? Y siendo así, ¿cómo se podrá decir con razón que es quimérica la contemplación ordinaria? Que si tantos fieles sencillos como poseen la luz dispersa de las premisas, cooperaran á ese otro elemento de la gracia, intrínsecamente sobrenatural pero ordinaria, de la cual no se puede prescindir para apreciar el ínfimo acto de contemplación ordinaria sobre las más radiantes intuiciones del genio; esas densas tinieblas, que tan frecuentemente obscurecen los entendimientos de los cristianos, con frecuencia quedaran en un momento disipadas á la hermosa luz de este don tan excelente.

Concluyamos, pues, que la contemplación ordinaria no sólo es posible, sino resultado, en el sentido arriba expuesto, necesario de la meditación, supuesta la divina gracia y según las leyes ordinarias de la Providencia, como sucede en la adquisición de las demás virtudes en grado perfecto por orden regular, cuando el cristiano, con el debido y proporcionado empeño y la mortificación y humildad consiguientes, coopera á la divina gracia para alcanzar su perfección.

No sé si vencido por las razones alegadas ú otras semejantes, Mr. Saudreau (1) confiesa que la contemplación de este género, en teoría, es posible; en la práctica, muy rara.

Para nosotros basta esto; y que no es tan rara esta contemplación, como se pretende, lo comprueba la experiencia.

---

(1) Obra cit., pág. 191, y lo mismo repite en sus *Grades de la vie spirituelle*.

CAPITULO XII

El mérito de la contemplación ordinaria.

§ I

¿SE PUEDE MERECER «DE CONDIGNO» LA CONTEMPLACIÓN NO MÍSTICA?—SE CONTESTA NEGATIVAMENTE.—PRUEBAS.—SE RESUELVEN LAS DIFICULTADES.—EL HÁBITO DE LA ORACIÓN ES PRINCIPALMENTE, Y SOBRE TODO, MEDIO PARA LA PERFECCIÓN CRISTIANA.—SE MERECE DICHA CONTEMPLACIÓN DE «CONGRUO».—ARMONÍA DE LAS LEYES DIVINAS ACERCA DE LA ORACIÓN Y DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA

Lo primero que es preciso se entienda, para proceder sin peligro en la práctica de esta contemplación, es *si se puede ó no merecer de justicia* una oración tan excelente.

Digo, pues, que á primera vista parece que cabe dentro del mérito estricto que los teólogos llaman de *condigno*. Porque supuesta la perfección conveniente en el ejercicio de la meditación, juntamente con las demás virtudes de humildad, mortificación, abnegación, desasimiento y sumisión á la voluntad divina; el mérito consi-

guiente de las gracias actuales necesarias para alcanzar la perfección de todas esas virtudes, parece riguroso de justicia. De consiguiente, ese mérito, así como ha de extenderse á la humildad y las demás virtudes en que suponemos ejercitado al que ora en dichas condiciones, del mismo modo, y con mayor razón, si cabe, parece que ha de tener por objeto á la oración perfecta. Y como la oración perfecta, en el orden de la Providencia ordinaria, es la contemplación no mística, parece que esta oración puede ser, en ciertas circunstancias al menos, objeto del mérito de *condigno*.

Confieso que no pocas veces ha influído sobre mí esta razón aparente para arrastrar mi asentimiento. Me detenía, sin embargo, la doctrina contraria comúnmente seguida por los teólogos.

¡Qué garantía de acierto es la tradición! No he sido tan feliz para encontrar razones que me ayudaran á resolver el argumento contrario, y, á la vez, á demostrar positivamente que, en efecto, la oración de que se trata no puede merecerse de condigno.

He aquí, sin embargo, la que al presente me ocurre:

En los actos de las virtudes morales, es preciso considerar dos distintos aspectos, y, en cierto modo, dos razones formales diversas, por las cuales se relacionan diversamente, unas de un modo y otras de otro, con la caridad, que en todo caso conserva en su mano como reina el cetro que todo lo ordena y encamina á la perfección ó á la unión con Dios.

Hay unos actos de esas mismas virtudes morales que concurren á la perfección de la caridad, no más que como puros medios ó *disposiciones remotas*, esto es, preparando y disponiendo el alma para que remueva los

obstáculos á la vida perfecta, y allanando el camino que conduce á la pureza del corazón.

Y es también de notar que estos mismos actos pueden suplirse por otros medios que acrecienten y faciliten la vida de la caridad, por más que no sea ese con frecuencia el camino por donde la caridad se perfeccione.

En cambio, hay otras virtudes morales que aun cuando no se ejerciten perfectamente sino por la moción de la caridad, todavía son necesarias para que la caridad sea perfecta. Ellas, pues, sin la caridad, no dispondrán á la perfección; pero informadas de ella, á fuer de agradecidas, se pondrán al servicio de la misma, y así serán *medios próximos*, en virtud de los cuales la caridad se aumente y se conserve, y sin los cuales no sería posible conseguir un fin tan excelente (1).

Ahora bien; entre la primera de estas dos categorías, debe colocarse el grado perfecto de la oración, la cual de suyo no hace al cristiano formalmente perfecto como la humildad, la abnegación y otras al modo, sino que es, ante todo y sobre todo, medio poderoso y eficaz, y hasta diré insustituíble, por ley común, para alcanzar la perfección; pero que no es ni siquiera, en la línea parcial de las virtudes morales, el fin ni la razón formal de la perfección cristiana.

Diré más: en la oración, cualquiera que sea su grado y categoría, se distinguen dos géneros, completamente heterogéneos de perfección: el uno, que podría calificarse, conforme al lenguaje que hoy priva, *psicológico*, y el otro, moral, y que va enderezado, todo tal cual es, como medio para alcanzar la perfección cristiana.

---

(1) Suárez, *De statu perfection.*, libr. 1, c. 3, n. 16.

Según esto, ¿quién puede dudar que Dios, para hacer á uno moralmente perfecto, puede valerse de una especie de oración psicológicamente inferior, y levantarle así á una grande perfección cristiana, mayor ó tan excelente al menos como la que alcance otro que tenga oración más sublime?

Y si Dios puede hacer esto, ya fácilmente se comprende cómo, aun supuestas todas las buenas disposiciones de parte del que ora, éste no pueda merecer *de condigno* esa oración superior, que Dios puede sustituir con otra inferior que baste al fin de la perfección cristiana.

Verdad es que por ley común, Dios, autor de sus leyes sapientísimas respecto á la oración y á la perfección cristiana, lo ordenará todo de suerte que vayan armónicos ambos géneros de perfección; y en este sentido, ya que no con estricto mérito de justicia, con otro mérito inferior, llamado *de congruo* ó de conveniencia, es como se puede merecer el grado de contemplación no mística.

Por esta misma razón, según ley ordinaria, quien se prepare convenientemente para orar con perfección, alcanzará no sólo la que es propia de la meditación estricta y discursiva, sino también la que es inherente á la contemplación ordinaria ó no mística (1).

---

(1) Por todo lo que se acaba de exponer, se entenderá cómo puede haber una oración que ni dependa de la gracia extraordinaria de Dios en sentido absoluto, ni sea tan fácil de conseguir que para ella el cristiano cuente, siempre que quiera, con gracias ordinarias.

Ese término medio es el que se refiere á la contemplación ordinaria. De una parte, no pertenece al orden extraordinario de la gracia; y de otra, no está infaliblemente en mano del hombre alcanzarla, por cuanto puede su-

§ II

¿SE PUEDE ASPIRAR Á LA CONTEMPLACIÓN NO MÍSTICA?

A esto debo contestar, conforme á los principios anteriores, que no se puede aspirar á ello del modo como se debe aspirar á conseguir la humildad y el amor de Dios.

Estas dos virtudes son de tal naturaleza, que en los designios de Dios no se pueden suplir con otras. La oración, en general, es medio necesario y obligatorio; pero se ora de varios modos, con que se alcanza el fin necesario y se cumple con la necesaria obligación; de donde resulta que el cristiano *absolutamente* no puede aspirar sino á la especie de oración que Dios sabe le conviene mejor, cualquiera que ella sea, para el fin último de su santificación y gloria divina.

Mas si nos fijamos en la contemplación ordinaria, bueno es que todos la pidamos á Dios y la procuremos, quitando obstáculos y humillándonos convenientemente para ello, porque es oración perfecta en su género y el fruto y complemento de la meditación; pero, aun supuesta la preparación conveniente y necesaria para ella,

---

plirla Dios, aunque el alma se disponga á ella, con otra que en ciertas circunstancias personales del sujeto le sea más provechosa.

Con las precedentes líneas se contesta á la segunda razón que alega l'abbé P. Chatel, Curé, contra la existencia de la contemplación ordinaria, cuando dice (*De l'oraison mentale et de la contemplation*, cap xxv): «Si la contemplación adquirida no está en poder del alma, es *infusa*». Puede muy bien no estar cierta oración absoluta é infaliblemente en poder del alma, y, sin embargo, no ser tampoco infusa ó mística.

esa aspiración y petición consiguiente debe ser condicional, por cuanto ni el hombre puede merecerla de justicia, ni es posible entender que Dios no tenga reservado otro medio de oración, de suyo menos perfecta, pero que tal vez en las circunstancias personales del cristiano sea tan eficaz ó más provechosa para conseguir lo *único necesario*, que es la propia santificación.

Pasemos ahora á tratar otro punto doctrinal, que tengo por más delicado y complejo.

§ III

¿SE PUEDE PROCURAR LA CONTEMPLACIÓN ORDINARIA?—SE DECLARA EL SENTIDO DE ESTA CUESTIÓN.—SE ADMITE COMO OBLIGATORIA LA PREPARACIÓN «NEGATIVA».—HAY GRADOS EN ESA OBLIGACIÓN

Presentemos con la mayor claridad posible la cuestión. ¿Se puede procurar la contemplación ordinaria? Y ¿cómo se procura?

Si el procurarla fuera simplemente pedirla á Dios, esta dificultad quedaría resuelta en el párrafo anterior; pero ¿no es verdad que pudiera alguno procurarla de otro modo? Y ¿qué modo sería ese?

Para no errar en este punto de tanta trascendencia, preciso es que nos aseguremos sobre principios fijos é inmutables.

Dos son las causas que producen la contemplación ordinaria: Dios y el hombre. Dios, como causa primera; el hombre, como causa segunda, puesto que, si en toda contemplación, aun la más extraordinaria, toma

parte formal la operación vital del hombre; de la ordinaria han de ser su causa verdadera y eficiente las facultades del alma.

La dificultad consiste en designar hasta dónde puede y debe el hombre influir sobre ella, preparándose á recibirla.

En cuanto á la preparación negativa, que consiste en remover los obstáculos por si Dios se digna graciosamente concederla, eso más ó menos tienen que hacerlo todos; puesto que ninguno de cuantos tengan noticia de este grado de oración, puede saber que esté excluído de ella.

Verdad es que esa obligación va alcanzando mayores proporciones, á medida que uno sienta en sí las señales de la vocación para proceder por ese medio á su santificación.

Si ahora se quiere saber qué encierra en sí misma esta preparación negativa, Santo Tomás (1) nos lo enseña, diciendo que «de un modo dispositivo las virtudes morales pertenecen á la vida contemplativa, porque el acto de la contemplación, en que consiste esencialmente la vida contemplativa, se impide, tanto por la vehemencia de las pasiones, que apartan el alma de las cosas inteligibles para inclinarlas á las sensibles, cuanto por el tráfago y desorden de las cosas» que la impiden volar á la vida interior.

Si, pues, tal es el óbice, claro está que, aparte de otras razones que todos tenemos de procurar las virtudes, hay también la presente, por si Dios en su misericordia se digna concedernos este don.

---

(1) 2.ª 2.æ, q. 180, a. 2.

Una vez que el alma las alcanza, no sería extraño que á ella se comunicara el sumo Bien, enriqueciéndola con el de la contemplación ordinaria.

¿Será ésta la única preparación con que el alma pueda disponerse á la misma oración, ó puede darse otra que más próxima, directa y eficazmente, influya en ella? Examinémoslo.

§ IV

MAGISTERIO DE SAN IGNACIO DE LOYOLA.—SANTA TERESA DE JESÚS.—REFLEXIONES

Para evitar contradicciones y toda mala inteligencia sobre este asunto, es preciso no olvidar que las relaciones entre la meditación y la contemplación pueden entenderse en dos sentidos. El primero es que la meditación, por su naturaleza, se ordene positivamente á la contemplación ordinaria, como se ordena de suyo la repetición de actos al hábito consiguiente, aunque al ejecutar aquéllos no se piense siquiera en conseguir éste. El otro es que uno, según está meditando, trabaje por ensayarse á contemplar, creyendo que el pasar de la meditación á la contemplación ordinaria es ejercicio puramente, ó al menos principalmente, psicológico.

En el primer sentido es, como hemos defendido y explicaremos más adelante, las relaciones entre el acto de meditar y el de la contemplación ordinaria.

El segundo sentido no podemos defenderle, sino que le combatimos, porque es fruto de la soberbia querer uno pasar con sus fuerzas, de la meditación á la con-

templación ordinaria, como si se tratara de un ejercicio puramente psicológico; pues aunque sea verdad que la contemplación ordinaria sea cierto hábito natural, no es un hábito de la misma clase que el de la contemplación puramente filosófica, y accesible, por consiguiente, á todo fiel con su mera industria.

Este hábito de la contemplación ordinaria, que defendemos como oración práctica y de tanto provecho espiritual, es un hábito natural, sí, pero que va como inherente y sobrepuesto, digámoslo así, á los actos de la vida sobrenatural, y por lo mismo, de llegarse á engendrar en el alma cristiana, hay que contar para él no sólo con la humana industria, sino también con la gracia que misteriosamente se va insinuando en el que medita.

Cuando de ningún modo ha precedido esta insinuación, que es como la señal de la vocación divina; pretender arrojarse á contemplar se parece mucho, en orden elevado, á lo que temerariamente haría el que, sin saber nadar, se arrojara en un río caudaloso presumiendo flotar sobre las aguas.

Otra cosa es cuando uno, meditando, siente como cierto atractivo á detenerse y fijarse en alguna verdad que le satisface y llena. Entonces, mal hará si se empeña en seguir discurriendo más verdades, pues todos los grandes Maestros, como San Ignacio, Santa Teresa y los PP. Suárez y Alvarez de Paz, entre otros mil, encargan que no se pase adelante, sino que se procure algún descanso para que el alma tome gusto y se satisfaga en el mismo punto. Y no será difícil echar de ver cómo empieza el alma á saborear las dulzuras de la contemplación naciente.

Aconsejar ó no al que medita, que, para tomar aliento en la vía espiritual, se acuerde algún tanto de que el Señor suele conceder la contemplación ordinaria al que ha sido diligente en la meditación discursiva, y se ha ejercitado en las virtudes sólidas; eso depende del carácter especial del método pedagógico que cada uno de esos grandes Maestros siga según los altos designios de la divina Providencia.

Y para no errar sobre un punto tan sublime y delicado, siento aquí necesidad de asirme al magisterio incomparable de los grandes Patriarcas, San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús.

El primero, como ya lo demostré oportunamente, lejos de cerrar la puerta á la contemplación ordinaria, va depositando en el alma del ejercitante el germen que pueda á su tiempo desarrollarse, hasta dar el fruto de esta oración perfecta; pero conocedor, como el que más, de los repliegues ocultos del humano corazón, guárdase muy bien de ofrecer un don tan excelente como la contemplación ordinaria, en concepto de fruto y recompensa del trabajo que se haya puesto en todo el discurso de las meditaciones.

Permítaseme, pues, que admire la figura colosal, la exquisita prudencia, las miras levantadas, la solidez y profundidad con que no sólo para sí, mas también para sus hijos, deseaba el gran Patriarca de Loyola el más absoluto y total desasimiento, hasta de los dones divinos, en la manera de proceder por las vías del espíritu. No presenta San Ignacio al ejercitante en perspectiva el don de contemplación, para que nada mueva á sus hijos, formados en la escuela de los Ejercicios, más que el fin nobilísimo de la mayor gloria de Dios. Este es

el lema de la mínima Compañía de Jesús. Este es el grito guerrero con que deben aprestarse á la lucha los hijos de Loyola.

Por lo que toca á Santa Teresa, nos traza también un camino llano y seguro en orden á la presente contemplación.

Esta bendita Maestra, que no por ser serafín, y de los que mucho se abrasan, deja de conocer nuestra débil y humilde condición, no exige que el alma vaya por la senda espiritual, sin poner su esperanza en la contemplación, caso de que el Señor se digne liberalmente concederla; pero exige de ella, eso sí, primero, que no se juzgue nunca dispuesta y hábil para merecer y recibir un don tan excelente; segundo, que no presuma estar tan sólidamente fundada en virtud, que llegue á asegurarse de que no ha de perjudicarla por su culpa esta divina merced; y tercero, que si el Señor no se digna conceder la contemplación, con tal que de nuestra parte cooperemos á la divina gracia, debemos estar persuadidos de que no perderemos nada en virtud y perfección, reservándose para la otra vida delicias y consuelos que aquí muy justa y misericordiosamente se nos nieguen.

Oigamos á la Santa. Dice así en el *Cam. de perf.* (1): «¿Cómo podrá el verdadero humilde pensar que es tan bueno como los que llegan á ser contemplativos? Que Dios le puede hacer tal, sí, por su bondad y misericordia, mas de mi consejo siempre se siente en el más bajo lugar... Dispóngase para si Dios le quisiere llevar por ese camino (de la contemplación); cuando no, para eso es la

(1) C. 17.

humildad...; no á todos lleva Dios por un camino, y por ventura el que le parece que va más abajo, está más alto en los ojos del Señor... Antes podrá ser que tenga mucho más mérito (la no contemplativa), porque es á más trabajo suyo, y la lleva el Señor como á fuerte, y la tiene guardado junto todo lo que aquí no goza». Con repugnancia desisto de ir copiando lo demás que sobre este punto dice la Santa, todo muy importante, y que puede verse en ésta y en las demás obras suyas.

Todo esto era preciso para poner la cuestión en su verdadero punto de vista, sin declinar á la derecha ni á la izquierda, ni por exceso ni por defecto. Es la contemplación, aun ordinaria, tan excelente y preciosa, que no es de admirar que en los sólidamente virtuosos excite con sus fulgores, sin más que oyendo su nombre, desconfianzas y sospechas; y en los entendimientos y corazones propensos á ilusión ó vana curiosidad, cierto como fanatismo y pueril tendencia, no ya ciertamente á procurar que sean todos contemplativos, pero sí á creer que es verdadera contemplación todo lo que presenta algún vislumbre de tal, siquiera después haya de confesarse no fué sino torpe embeleco de imaginación febril.

§ V

DIFICULTADES.—SOLUCIÓN

No quiero omitir una dificultad que acaso pudiera presentarse contra esta doctrina, en vista de las enseñanzas de los doctores católicos, antes alegados oportu-

namente para probar que existe la contemplación no mística. Veámosla.

Enseñan el P. Suárez y el P. Alvarez de Paz, y nos confirma en lo mismo Santa Teresa, que no siempre hemos de estar durante el ejercicio de la meditación en continuo movimiento, sino que también hemos de procurar en la oración algún tiempo de descanso, y que hemos de cesar un poco del ruido del discurso para mirar al Señor que nos mira, y oir su divina voz que nos reprende, nos anima y alienta á que le amemos...

Todo esto, podrá decir alguno, ¿qué es sino trabajar directa y positivamente en adquirir la contemplación ordinaria?

Contesto brevemente: eso, en puridad, no es otra cosa que desembarazarse el alma de los impedimentos que pudiera tener para entrar en esta contemplación cuando Dios se dignara concederla.

Ese incesante y continuo movimiento que dichos doctores reprueban con Santa Teresa, es comparable al que podemos imaginar en un lienzo que está pintando un gran artista: mientras el lienzo se mueve, el artista no puede trabajar en él; y del mismo modo, si suponemos que un alma nunca con mirada serena y tranquila descansa considerando á Dios, sino que siempre discurre, y agitada se mueve acá y allá, se expone á impedir la obra de Dios, que por ventura la quiere libre y desembarazada para imprimir en ella la imagen de su divino Rostro.

Nadie, por otra parte, puede desconocer cuánto dista este documento, que los más graves doctores nos enseñan, de la petulancia con que algunos han intentado

fijar su mirada en Dios, quiera ó no quiera este divino Señor conceder la contemplación.

Lo que entonces resulte, será la indolencia quietista en que el mal espíritu se deleitará como en baño de placer, y encontrará ocasión de seducir á los ilusos con abominables fantasmas; y el alma quedará desabrida viendo su incapacidad y cuán distante aparece el don que se había imaginado tener ya como entre las manos.

Que en la vida espiritual es cosa detestable subir á esferas altas, sin que el Señor del convite diga: «*ascende superius*»..., «sube más alto»; así como, por el contrario, cuando el alma es humilde y reune las condiciones sobredichas, bien puede esperarse de la divina bondad que conceda generosa don tan excelente.

§ VI

SE CONFIRMA LO MISMO CON LOS DOCUMENTOS DE SAN IGNACIO ACERCA DE LA APLICACIÓN DE SENTIDOS, DE SAN FRANCISCO DE SALES, DE SANTA JUANA DE CHANTAL Y DE SAN JUAN DE LASALLE

No tienden á otro fin, ni pueden tener mayor alcance, los documentos que para adquirir la oración ordinaria en su perfección, han dado los grandes maestros de espíritu, como hizo San Ignacio de Loyola al poner la «aplicación de sentidos»; San Francisco de Sales cuando tanto encarece la «oración de mirada sencilla ó de atención amorosa, de recogimiento ó reposo activo ó de simple abandono en Dios».

Ni en otro sentido, lo mismo el santo doctor de Gine-

bra que Santa Juana de Chantal, recomendaron esta oración á las Hijas de la Visitación como su propio elemento; y la Visitación mira y guarda este linaje de oración como una preciosa herencia (1).

Por último, San Juan de Lasalle, fundador del Instituto de los Hermanos de las Escuelas cristianas, en su *Explic. de la méthod. orais.* (2), trata «de la aplicación á la presencia de Dios por una sencilla atención, la cual, dice él, consiste en considerar por una vista sencilla de fe que Dios está presente, y en permanecer atento á este pensamiento..., más ó menos, según que cada uno se sienta más ocupado y atraído interiormente». (Véase sobre esto al P. Poulain: *Les désider. de la Myst.*, ya cit.)

No insisto sobre las varias particularidades del método de oración de San Juan de Lasalle, porque mi único fin al citarle es hacer ver, cómo ha ido cundiendo entre los Santos el mismo pensamiento que se revela en la aplicación de sentidos de San Ignacio, y cómo bajo esta variedad de fórmulas se oculta siempre, más ó menos claramente, la tendencia á iniciar á las almas en la contemplación ordinaria; pero con dichas restricciones y con la santa prudencia que excluye la presunción y las ilusiones.

---

(1) P. Paulain: *Etud., Rev. des libr., 20 Avr. 1899.*

(2) 1.re p., art 6.

§ VII

CAUTELAS.—PRIMERA, NO SE DEBE OLVIDAR QUE LA DEVOCIÓN SENSIBLE ES PURAMENTE MEDIO PARA CRECER EN CARIDAD.—SEGUNDA, P. ALVAREZ DE PAZ: SE NECESITA DISCRECIÓN PARA MODERAR CIERTAS DEMASÍAS DE LA DEVOCIÓN SENSIBLE

Sin dificultad alguna hay que convenir, después de todo lo expuesto, en que la contemplación ordinaria es de suyo más excelente que la meditación; pero precisamente por eso se necesita mayor discreción y magisterio sobre ella.

En esta vida, el único manjar que no se presta á seducciones y engaños es el que va condimentado con lo amargo del ajenjo de la mortificación; y como el ejercicio de la contemplación, aun ordinaria, las más de las veces, aunque no siempre, como luego veremos, es dulce y agradable, puede prestarse á ilusiones y servir de cebo á nuestra estragada naturaleza.

Así, pues, lo primero que en la práctica conviene, es señalar las cautelas que brevemente indicaré á continuación: 1.ª Lo substancial de esta oración es todo espiritual, y se obra en el entendimiento y la voluntad; pero es indudable que en pos del entendimiento va la imaginación, y en pos de la voluntad el corazón de carne, manantial de las pasiones, entre las cuales sobresale el amor sensible, que es como el fondo común de todas ellas, y el que más títulos aparentes presenta para pasar por moneda acuñada en la alta oficina de la voluntad.

Sabida cosa es en teoría cuánto distan entre sí los dos amores, el espiritual y el sensible. Pero prácticamente es no pocas veces muy difícil discernirlos; y por lo mismo no faltará quien, al ver cómo va creciendo la ternura sensible, presuma crecer así también en el amor perfecto y sólido, y no trabajar con empeño en el vencimiento propio para alcanzar la pureza de intención, la humildad verdadera y la abnegación de su voluntad y juicio. Tenga, pues, en cuenta el que se halle en tal estado de oración, que la caridad verdadera substancial, consiste en actos de espíritu sereno y apacible, íntimo y espiritual para con Dios, los cuales han de resolverse, cuando se presente ocasión oportuna, en obras de la divina gloria, aunque haya que arrostrar algún sacrificio, por grande que sea. Las ternuras sensibles buenas son, y así lo hemos de tener por cierto, como enseñan la razón y la Iglesia, contra el abominable molinosismo; pero no pasan de ser medio que conduce al fin nobilísimo de la caridad.

Según esto, ¿es uno que se halla destituído de la consolación sensible? Que permanezca firme en su puesto; la consolación vendrá cuando convenga. ¿Es otro en gran manera consolado? No presuma, que no es esa la sólida devoción; pero aprovéchese mientras luce la claridad de ese divino auxilio, que no suele durar sino tan sólo mientras se alcanza la solidez de las virtudes.

2.ª Cautela, que el P. Alvarez de Paz (1) suministra diligentemente: suele producir la intensa oración afectiva, lesión en el cuerpo, y, sobre todo, en el cora-

(1) Ibid. c. 6

zón, que, según todas las opiniones, desempeña un papel importantísimo en la devoción sensible, y, por consiguiente, cuando ésta toma tanto vuelo y desarrollo, como sucede en la oración afectiva, preciso es que venga á padecer notablemente el corazón si no se toman precauciones razonables.

Personas hay á quienes parece que no les cabe el corazón dentro del pecho. De donde se sigue una gran debilidad en el cerebro, y, por último resultado, corazón y cabeza, que antes parecían de gran consistencia para los actos del amor sensible, pasado algún tiempo quedan como aplanados é ineptos para ellos, cayendo en tal estado de postración y abatimiento, que desaparece todo rastro de devoción sensible, para convertirse en triste y penosísima aridez.

Para evitar estos lamentables extremos, el sujeto así favorecido procure á su tiempo reprimirse cuanto pueda, y con serenidad ir reduciendo los movimientos desbordados del corazón á la calma de la voluntad y del espíritu; ¿cómo? Pensando, dice Alvarez de Paz, que ese fervor sensible se concede, no para que se reciba sin tasa ni medida, sino con moderación y prudencia en orden á otros fines más altos; de donde se sigue que, si el medio estorba al fin, no sólo es inútil, sino perjudicial, y, por lo tanto, hay que moderarlo.

¿Qué hacer, pues? ¿Desechar en absoluto ese fervor sensible? De ningún modo. El abuso no pide ni exige la obligación de cortarlo todo de raíz, sino la moderación y el uso recto de la cosa. El abuso podrá consistir en que uno se aparte del cumplimiento de los deberes de justicia ó caridad, por la golosina que esa oración proporciona; evítese la gula espiritual; pero la oración

continúe con moderación y á su tiempo. ¿Daña al cuerpo y al corazón? Pues valga la discreción y la prudencia.

§ VIII

TERCERA CAUTELA: ESTA ORACIÓN SE PRESTA LO MISMO Á LA DESOLACIÓN QUE Á LOS CONSUELOS SENSIBLES

La tercera cautela con que ha de procederse en este camino, es que el alma tenga en cuenta que no debe desmayar aunque sienta y experimente desolación y distracciones en este ejercicio, porque toda esta oración se presta lo mismo al desamparo y penas interiores que á la consolación espiritual. Santa Teresa nos lo enseña: «Tornando, escribe (1), á lo que decía del tormento que me daban los pensamientos (cuando, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar á Cristo dentro de mí); esto tiene este modo de proceder sin discurso..., que el alma ha de estar ó muy ganada (quiere decir *muy recogida*), ó perdida... la consideración...; en aprovechando, aprovechan mucho, porque es en amar. Para llegar aquí es muy á su costa, salvo á personas que quiere el Señor llegarlas á oración de quietud... Para las que van por aquí es bueno un libro para presto recogerse...» La regla, pues, de conducta que entonces ha de observarse, debe ser humildad, resignación, longanimidad y perseverancia.

Verdad es que no todos tienen que arrostrar este sacrificio.

---

(1) *Vid.*, c. IX.

Tales son aquéllos en cuya alma, por su candor y sencillez, se transparenta la luz divina, como en la tersa superficie de aguas puras y diáfanas se retrata la hermosura del firmamento, y los que por temperamento y condición son naturalmente amorosos; y por esta causa las mujeres, en igualdad de circunstancias y auxilios, suelen estar más aptas para la oración afectiva que los varones, como Santa Teresa lo dice, y todos los directores tienen ocasión de observar.

Y no es de pequeña importancia esta observación, primero, para muchas personas que, deseosas de hacer bien su oración, no encuentran modo de discurrir; y así, ó tendrían que renunciar á su recogimiento, ó habrán de contentarse con los afectos que exhala su alma delante de Dios, mientras se va simplificando y reduciendo á una misteriosa unidad, tanto más segura y divina cuanto menos se entiende su excelencia.

Y, por último, son, por lo general, en mayor número llamadas á esa oración aquellas personas á quienes, como Santa Teresa confiesa de sí por humildad (1), «no dió Dios talento de discurrir... ni de aprovechar con la imaginación... Y aunque por esta vía... llegan más presto á la contemplación... es muy... penoso, porque queda el alma como sin arrimo..., y da gran pena la soledad y sequedad... A personas que tienen esta disposición les conviene más pureza de conciencia...» y no menos los demás requisitos ya apuntados.

---

(1) *Vid.*, cap. IV.

§ IX

CUARTA CAUTELA: CONTRA EL MOLINOSISMO.—¿PUEDEN ALGUNOS PRESCINDIR DE PREPARAR LOS PUNTOS PARA LA ORACIÓN?—SANTA JUANA DE CHANTAL Y SAN FRANCISCO DE SALES

Cuarta cautela necesaria, es que no dejemos de estar apercibidos contra los errores de los quietistas, según los cuales, hay que rechazar sistemáticamente todo acto distinto, aunque pudiera hacerse con la mayor facilidad. Contra semejante doctrina, hija de la soberbia, ya vimos cómo Santa Teresa clama, diciendo que no debemos ensalzarnos ni pretender subir á cosas mayores si Dios no provoca de algún modo á ello.

Por esta razón, á las personas que no puedan discurrir, hay que proporcionarles por otro camino su alimento conveniente. Tales personas conviene que tengan sólida instrucción, y también su preparación próxima. Santa Teresa aconseja que «se les ocupe mucho en lición, que si el maestro aprieta en que sin lición..., que será imposible durar mucho en ella, y le hará daño á la salud si porfía, porque es muy penosa cosa» (1). Así añade la Santa que «como por halago llevaba al alma».

Y con esto he respondido de antemano á la pregunta que pudiera hacerse de si conviene ó no á esta clase de personas preparar de antemano los puntos para orar.

Esta es cuestión que resuelve, como otras muchas,

(1) *Vid.*, c. IV. Así á la letra del autógrafo de la Santa.

con la más exquisita prudencia, el docto P. Poulain (1); he aquí, en resumen, la doctrina práctica de este experimentado escritor: No hay duda que conviene, si no es cuando una larga experiencia ha mostrado ser inútil, y que el pensamiento sencillo de Dios basta para dar ocupación y alimento al alma. Y por fin, el mismo Padre añade que San Francisco de Sales tuvo que examinar esta cuestión. La M. M. de la Trinidad había aconsejado á Santa Juana de Chantal que no preparara los puntos. Es probable que á esta Santa se la juzgara entonces en el estado de oración simplificada. El Santo Obispo de Ginebra desaprobó esta dirección de la madre carmelita, al menos como regla generál, en una carta de 11 de Junio de 1610.

§ X

QUINTA CAUTELA: NO DEBE DEPRIMIRSE LA MEDITACIÓN PARA ENSALZAR LA CONTEMPLACIÓN.— P. SÉÑERI.—SAN JUAN DE LA CRUZ.—SANTA TERESA.—CONDENACIÓN DE MOLINOS.—FENELÓN

Quinta cautela es que, si en ocasiones hay que ensalzar la contemplación, no se haga deprimiendo y rebajando la meditación. Hacer lo contrario sería oponerse á la tradición de los Santos Padres y demás esclarecidos Doctores de la Iglesia; sería incurrir en el molinosismo y blasonar de místicos los que por la cuenta no han em-

(1) P. Poulain: *Les grâces de l'oraison*, pág. 31, n. 44.

pezado á recorrer el ancho y más necesario campo de la Ascética.

Contra este pestilencial error escribió sólidas y luminosas páginas el sabio y elocuente orador de la Compañía de Jesús P. Séñeri, en varios opúsculos, y sobre todo en el que lleva por título *Concordia tra la fatica e la quiete de l'orazione.*

San Juan de la Cruz no excluye de ningún modo la meditación como medio precioso para la vida espiritual; antes la exige en los principiantes como preparación para la vida contemplativa (1); á los que van aprovechando les da como documento que usen, ya de la meditación, ya de la contemplación, según la actual disposición de sus almas (2); y aun á los perfectos les advierte que todavía á ellos les conviene de vez en cuando meditar; y añade que eso de prescindir de la meditación ha de ser sólo á más no poder, porque Dios ponga impedimento (3). ¡Tanto dista este gran místico de favorecer al molinosismo, pues no parece sino que por luz divina previó el abuso que había de hacerse de la contemplación!

Se ve, pues, por todo lo dicho, cuán importante es meditar, ya porque así puede el alma disponerse para la contemplación, pues, como dice Gerson con la doctrina común, sin el ejercicio de la meditación, fuera de un milagro especial, no se llega á la contemplación (4); ya también porque aun sin eso, es en gran

---

1) *Llama de amor*, canc. 3, v. 3, §. 5.

(2) *Sub. del monte*, l. 2, c. 15.

(3) *Noch. osc.*, l. 1, c. 10.

(4) *Tr. de Medit.*, consideratione 7, in operibus Gers. t. 3, edit. Antwerp., 1706, p. 451.

manera difícil perseverar en el grado de perfección en que uno se halle constituído. Y estas dos razones cabalmente las alega con admirable oportunidad nuestra bendita Santa Teresa, cuando usa de la alegoría de los cuatro modos de sacar el agua. Y en el *Cam. de perf.*, c. 16, todavía más claramente añade con gran energía: «Hijas, si queréis que os diga el camino para llegar á la contemplación..., á mi parecer no lo dejan de ser (importantes las cosas que he dicho como la meditación, etcétera); y si no las queréis oir ni obrar, quedaos con vuestra oración mental toda vuestra vida, que yo os aseguro... que muy difícilmente lleguéis á verdadera contemplación.»

A la verdad, querer ir el hombre á la perfección y al cielo, no por la meditación, sino por la contemplación, es empeñarse en peregrinar por el mundo no queriendo valerse de los medios connaturales que Dios le ha dado, sino quedándose inerte y fijo en un punto en la más abyecta y vergonzosa ociosidad, hasta que se le den alas para volar como las aves del cielo. ¿Puede haber soberbia y locura semejante?

Desgraciadamente, sí que la hubo y hay todavía en este mundo de insensateces y locuras. Por eso el tribunal del Santo Oficio de España, guardián robusto de la fe, condenó el libro que apareció con el título *Dios contemplado;* y el Papa Inocencio XI condenó, entre otros muchos errores de Molinos, principalmente los señalados con los números 19, 20, 21, 22 y 23, según los cuales, en la oración se ha de olvidar el hombre de todo pensamiento particular y de la distinta consideración de los atributos de Dios. Por último, el gran Obispo de Cambray, gloria de Francia y ornamento de la Iglesia,

más ilustre aún después de su caída por el acto heroico que practicó de humildad, sometiéndose al fallo inapelable de la Iglesia, enseñó en la proposición 16, condenada por el Papa Inocencio XII: «Se da un estado de contemplación tan sublime y perfecta, que viene á hacerse habitual, hasta el punto de que, cuantas veces el alma se actúa en la oración, es contemplativa, no discursiva. Entonces no necesita ya más volver á la meditación.» Consecuente con este error decía también el mismo Prelado que el discurso y reflexión es ejercicio propio de amor interesado.

La meditación, por consiguiente, es ejercicio santo y muy propio de los que desean la verdadera virtud.

§ XI

OTRO EXTREMO.—AUTORIDAD DE SANTA J. FR. DE CHANTAL. SAN JUAN DE LA CRUZ

En cambio hay también no pocos que de tal manera ensalzan la meditación, que deprimen la contemplación; como si Dios, inspirador de la meditación, tuviera que rendirse al estrecho y algunas veces mezquino criterio de los que, todo lo que no sea meditación estricta, lo juzgan peligroso y expuesto á ilusiones y supercherías.

Para declinar este escollo basta fijarse en las santas tradiciones de las edificantes hijas de San Francisco de Sales y de Santa J. de Chantal, la cual recopila así todo el pensamiento que hace al caso: «El atractivo *casi universal* de las hijas de la Visitación es de una muy sen-

cilla presencia de Dios..., y pudiera muy bien añadir *sin casi*, porque he notado que todas las que se aplican á la oración como es debido, son, desde luego, atraídas á la presencia sencilla de Dios» (1).

Y ahora digo: ¿cómo se puede lícitamente condenar esa dirección que lleva el sello de la santidad, que tiene en su favor la experiencia, que produce frutos de bendición y de virtudes sólidas?

Y, sobre todo, no me parece razonable prescindir de San Juan de la Cruz, cuya autoridad es de tan gran fuerza.

He aquí sus palabras: «Algunos confesores y padres espirituales, antes suelen impedir y hacer daño á semejantes almas (las favorecidas de Dios en la contemplación), hechos semejantes á los edificadores de Babilonia, que, habiendo de administrar un material conveniente, daban otro muy diferente... Y no contentándose con esto... hacen á las tales almas revolver sus vidas..., y crucifícanlas de nuevo (2).

»Verdad es que, como añade á continuación el mismo Santo, podrá también haber algunas almas que pensarán, ellas ó sus confesores, que las lleva Dios por este camino de la noche obscura..., y no será, por ventura, sino alguna imperfección de las dichas.»

Pues para no declinar ni á la derecha ni á la izquierda, esto es, para no dejarse arrastrar de inclinación desordenada, ni á la contemplación ni á la meditación, precisas son algunas señales por donde se

---

(1) Véase esta cit. en el cap. II, 1.ª part, pág. 21 del P. Poulain en la obra cit., *Les grâces de l'oraison*.

(2) *Subida del monte*, pról.

venga á conocer que ha llegado el momento de contemplar sin discurrir. Tan malo es dejar la meditación antes de tiempo para contemplar, como insistir meditando cuando se debiera uno entregar á la contemplación (1).

He aquí, pues, las señales admitidas y admiradas de todos, que San Juan de la Cruz pone, para conocer por ellas que deberán dejarse los discursos de la meditación.

§ XII

SEÑALES CONFORME Á LAS CUALES DIOS QUIERE QUE EL ALMA PASE DE LA MEDITACIÓN.—NO BASTA ATENDER AL TIEMPO MÁS Ó MENOS LARGO EN QUE SE HAYA MEDITADO.—P. LA PUENTE.—«DIRECTORIUM IN EXERCITIA SPIRITUALIA»

La primera es ver uno en sí que ya no puede meditar ni obrar con la imaginación, ni que gusta de ello como solía; antes halla ya sequedad... Pero en tanto que hallare jugo y pudiere discurrir en la meditación, no la ha de dejar si no fuere cuando su alma se pusiere en la paz, que se dirá en la tercera señal.

La segunda es cuando ve que no le da ninguna gana de poner la dicha imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores. No digo que no vaya ó venga (que ésta aun en mucho re-

(1) San Juan de la Cruz, ibid, l. 2, c. 13.

cogimiento suele andar suelta), sino que no guste el alma de ponerla de propósito en otras cosas.

La tercera y más cierta es si el alma gusta de estarse á solas con atención amorosa á Dios sin particular consideración en paz interior, quietud y descanso, sin actos ni ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, á lo menos discursivos, que es ir de uno en otro; sino sólo con la noticia y advertencia general y amorosa que decimos, sin particular inteligencia de otra cosa.

Estas tres señales ha de ver en sí juntas por lo menos el espiritual para atreverse seguramente á dejar el estado de meditación y del sentido, y entrar en el de contemplación y del espíritu. Y no basta tener la primera sola sin la segunda; porque podría ser que el no poder ya imaginar ni meditar en las cosas de Dios, como antes, fuese por su distracción y poco recogimiento para lo cual ha de ver en sí también la segunda, que es no tener gana ni apetito de pensar en otras cosas extrañas; porque, cuando procede de distracción ó tibieza el no poder fijar la imaginación y sentido en las cosas de Dios, luego tiene apetito y gana de ponerla en otras cosas diferentes, y motivo de irse de allí. Ni tampoco basta ver en sí la primera y segunda señal, si no ve también juntamente la tercera; porque aunque se vea que no puede discurrir ni pensar en las cosas de Dios, y que tampoco le dé gana de pensar en las que son diferentes, podría proceder de melancolía ó de otro algún... humor puesto en el cerebro ó corazón, que suelen causar en el sentido, cierto empapamiento y suspensión que le hacen no pensar en nada, ni querer, ni tener gana de pensarlo, sino de estarse en aquel embe-

*

lesamiento sabroso. Contra lo cual ha de tener la tercera, que es noticia y atención amorosa en paz, como hemos dicho. Aunque es verdad que á los principios que comienza este estado, casi no se echa de ver esta noticia amorosa; y es por dos cosas: la una, porque á los principios suele ser esta noticia amorosa muy sutil y delicada y casi insensible; y la otra, porque habiendo estado el alma habituada al otro ejercicio de la meditación, que es más sensible, no echa de ver ni casi siente esta otra novedad insensible, que es ya pura de espíritu. Mayormente, cuando por no lo entender ella, no se deja sosegar en ello, procurando lo otro más sensible; con lo cual, aunque más abundante sea la paz interior amorosa, no se da lugar á sentirla y gozarla. Pero cuanto más se fuere habilitando el alma en dejarse sosegar, irá siempre creciendo en ella y sintiéndose más aquella noticia amorosa general de Dios de que gusta ella más que todas las cosas, porque le causa paz, descanso, sabor y deleite sin trabajo (1).

Así, en vista de las señales precedentes, se puede conocer que no basta medir la preparación que en este camino se requiere, por el tiempo más ó menos largo que uno haya estado ensayándose en el ejercicio de la meditación. Puede muy bien suceder que en pocos meses alcance, se entiende, por mera gracia, lo que otros en muchos años no alcanzaron; porque aquél co-

(1) *Subida del monte*, libr. II, cap. 11, el cual está más claro que todas las interpretaciones, y da razones muy sólidas que apoyan dichas señales. En adelante se insistirá más en este asunto. Téngase además en cuenta que así escribió el Santo, según consta de la edición crítica que acaba de publicarse.

operó fidelísimamente á la gracia ordinaria, mientras que éstos, flojos y tibios en meditar, así como en la mortificación y abnegación de la propia voluntad y juicio, apenas si hicieron otra cosa, cuando presumían ser espirituales y dignos de más altos dones, que merecer el abandono de Dios. El P. Lapuente juzga ser sospechoso decir lo contrario (1).

Y á propósito de esto, son muy sabias y dignas de considerarse estas reflexiones que á los hijos de la Compañía de Jesús se les pone delante en el propio *Directorio*, encaminado á hacer con fruto los Ejercicios espirituales. He aquí lo que se lee en el cap. XXXIX, núm. 7: «Este asunto no depende del tiempo, sino de la medida del aprovechamiento. Porque si uno quisiese aspirar temerariamente á la vía unitiva, sería para él gran confusión, que habría de impedirle por completo el aprovechamiento espiritual; y, lo que es peor, habría de estar expuesto á peligros é ilusiones. Porque obraría como aquel que de la clase ínfima de una escuela quisiese subir á la suprema sin pasar por los grados intermedios... Por eso, antes de que uno pretenda ejercitarse de propósito en la vía que llaman unitiva, es preciso que esté bien purificado en los ejercicios de las vías purgativa é iluminativa. Y por falta de esto sucede que muchos, no caminando, sino saltando en el camino del Señor, después de mucho tiempo y de sufrir diversos trabajos, se encuentren vacíos de virtudes, impacientes, iracundos y llenos de otras muchas imperfecciones.»

---

(1) *Vida del P. Balt. Alv.*, c. 42.

§ XIII

ÚLTIMA ADVERTENCIA

Nótese que estas señales sirven principalmente y han de aplicarse para saber que se ha de pasar á la contemplación ordinaria. La razón es clara.

Cuando un alma es introducida por Dios en la contemplación extraordinaria, apenas si se necesitan señales para conocerlo; por lo menos no se precisan tanto. Es entonces tan poderoso y fuerte el atractivo de Dios al interior, es tan vehementemente sacudida el alma con la fuerza poderosa de la gracia, que el director muy poco más tiene que hacer sino poner toda su industria y trabajar con el mayor empeño en hacer que el alma así favorecida se conserve y aumente en humildad, desasimiento y mortificación.

Por el contrario, al pasar de la meditación á la contemplación ordinaria, el atractivo al interior es menos vehemente y poderoso, la meditación no es tan difícil ó imposible, y por lo mismo que Dios obra menos como dueño y árbitro soberano, puede caber más duda de si el alma hace lo bastante agotando los recursos de su entendimiento, cuya operación más connatural es el discurso.

Por otra parte, á las regiones sublimes de la contemplación extraordinaria suelen llegar pocos, si se comparan con los que son llamados de Dios para pasar este puente que media entre la meditación y la contemplación ordinaria. ¡Puente misterioso y más que precioso,

necesario, sin el cual, para la mayor parte de los contemplativos, fuera de aquellos que pasan de vuelo á esa región sublime en los brazos del mismo Dios, la vida contemplativa sería casi tan imposible como á los desterrados hijos de Eva penetrar en las amenas regiones del Paraíso.

Por el contrario, mediante la contemplación ordinaria, se dispone el hombre al gran don de la mística (1), por si Dios se digna concederla generosamente, y de la cual se tratará en adelante, con el divino auxilio.

---

(1) Card. Branc. de Laurea, *de Oratione christiana*, opusc. v, c. 3.

FIN DEL TOMO I

ÍNDICE

Páginas.

INTRODUCCIÓN 9

PARTE PRIMERA

Preliminares

CAPÍTULO PRIMERO

Posibilidad y existencia de la Mística. 15
§ I.—¿Es posible la Mística? 16
§ II.—La existencia de la Mística.—El hecho. 17
§ III.—La intervención diabólica.—Enseñanzas 18
§ IV.—La comunicación de Dios con el hombre por la oración extraordinaria. 20
§ V.—Ligeras indicaciones en comprobación de la existencia de la Mística 22

CAPÍTULO II

Lo que es la Mística.—Distinción entre la Mística experimental y la doctrinal. 25
§ I.—¿Qué es la Mística experimental? 25
§ II.—Consecuencias 28
§ III.—Distinción entre la Mística doctrinal y su historia. 29

CAPÍTULO III

Relaciones entre la Mística y la Teología. 33
§ I.—La Mística y la Escolástica 33

Páginas.

§ II.—La Mística y la Teología moral.—Serena región en que ésta suele permanecer 35
§ III.—La Ascética y la Mística 36
§ IV.—La distinción esencial 37

CAPÍTULO IV

Las fuentes y ciencias auxiliares de la Mística 43
§ I.—La primera fuente. 43
§ II.—Segunda fuente de la Mística. 45

CAPÍTULO V

El método 47

CAPÍTULO VI

El lenguaje tradicional en la Mística 51
§ I.—La tradición de los Santos Padres. 51
§ II.—La etimología. 58
§ III.—Sentido estricto y lato de la palabra «Mística». Razón de método 59
§ IV.—Medio de evitar confusión. 62
§ V.—Sentido estricto de la palabra «Mística».—Su unidad.—Consecuencias. 63
§ VI.—El sabio Padre Weiss 64
§ VII.—Otras consecuencias 67
§ VIII.—La palabra «Misticismo» 69
§ IX.—Los planes del Eclecticismo francés. 71
§ X.—La ejecución del plan de Cousin. 73

PARTE SEGUNDA

La contemplación ordinaria

CAPÍTULO PRIMERO

Páginas.

Razón de método 75
§ I.—La fe, medio necesario para que el hombre se una con Dios.—Consecuencia práctica importantísima 76
§ II.—La Teología escolástica.—Su inferioridad comparada con la fe 77
§ III.—La abstracción.—La contemplación en general.—El conocimiento de Dios por negación.—Alvarez de Paz 79
§ IV.—Dos especies de «contemplación» 82

CAPÍTULO II

Lo que se entiende por contemplación no mística 84
§ I.—Necesidad de tratar hoy este punto.—El estado de la cuestión 84
§ II.—Definición de la contemplación no mística.—Benedicto XIV.—Mr. Ribet 87
§ III.—¿Es la contemplación no mística fruto del trabajo de la meditación? 88

CAPÍTULO III

La existencia de la contemplación no mística, atestiguada por la Tradición 91
§ I.—Alcance que debe darse á la presente demostración. Las leyes de la Crítica 91
§ II.—La contemplación ordinaria atestiguada por San Gregorio el Grande 94

CAPÍTULO IV

Páginas.

La Tradición en favor de la contemplación no mística, durante la Edad Media 98
§ I.—Observaciones importantes 99
§ II.—La célebre abadía de San Víctor.—Hugo. 100
§ III.—Ricardo de San Víctor 104
§ IV.—El beato Alberto Magno 108
§ V.—Santo Tomás de Aquino 110
§ VI.—San Buenaventura.—San Lorenzo Justiniano. . . 113
§ VII.—Los místicos alemanes.—Enrique Herph.—Taulero 116

CAPÍTULO V

Continúa la Tradición.—Doctores del siglo XVI. 120
§ I.—P. Suárez. 120
§ II.—Continúa la misma demostración.—Se resuelve una dificultad importante 121
§ III.—P. Alvarez de Paz 125
§ IV.—Demostración de la misma verdad, fundada en el venerable P. La Puente. 129
§ V.—Otros maestros del siglo XVI 133

CAPÍTULO VI

El magisterio de Santa Teresa de Jesús acerca de la contemplación no mística. 138
§ I.—Alguna nota característica del magisterio de Santa Teresa. 138
§ II —El estado de la cuestión 143
§ III.—Observaciones preliminares. — Demostración.—Criterio de la Santa para aplicar á la oración el nombre de «Teología mística». 144
§ IV.—Importancia que dió Santa Teresa á la oración que media entre la meditación y la Teología mística. 146
§ V.—La Santa enseña que la oración propiamente mís-

Páginas.

tica de quietud es esencialmente diversa de la que llama recogimiento, que se alcanza con propia industria, el cual es la contemplación no mística 148

§ VI.—Se prueba que la Santa admitió una mirada sencilla del alma en cierta especie de oración que no es mística. 149

§ VII.—No es exacto que Santa Teresa dedicara exclusivamente la palabra «contemplación» para designar lo que suele llamarse «estados místicos».—Se indica el fundamento de tal aseveración.—Inexactitud en la versión francesa del P. Marcelo Bouix.—Preséntase el original de la Santa acerca del asunto. 150

§ VIII.—Explicación de algunas alegorías de la Santa para confirmación de la misma doctrina. 151

CAPÍTULO VII

El magisterio de Santa Teresa, según la Tradición. 156

§ I.—Enseñanzas y consecuencias. 156

§ II.—El P. De Besse. 158

§ III.—Ejemplos en contrario que prueban la necesidad de seguir el magisterio de Santa Teresa 160

§ IV.—San Juan de la Cruz.—Sus enseñanzas demuestran que hay contemplación no mística.—Paralelo entre Santa Teresa y San Juan de la Cruz.—Dificultad de estudiar los escritos de este santo 161

§ V.—El Cardenal Bona 168

§ VI.—Padre Baltasar de Santa Catalina. 171

§ VII.—Fr. Juan de Jesús María. 173

§ VIII.—Bossuet. 178

CAPÍTULO VIII

Páginas.

San Ignacio de Loyola: su magisterio acerca de la «contemplación» no mística 181
Importancia que hay en estudiar el magisterio de San Ignacio de Loyola acerca de la contemplación no mística.—Consecuencias varias que se han sacado de sus enseñanzas, según el criterio con que ha sido estudiado. 181
§ I.—Interpretación de San Ignacio por el P. Suárez. . . 182
§ II.—Interpretación del P. Luis de la Palma. 185
§ III.—Interpretación del P. Lapuente.—P. La Reguera. P. Denis 186
§ IV.—El P. Nouet 188

CAPÍTULO IX

San Francisco de Sales: su magisterio acerca de la contemplación no estrictamente mística. 189
Observaciones preliminares. 189
§ I.—Se estudia una afirmación de Mr. Saudreau. 190
§ II —Reflexiones.—Continúa la demostración 192

CAPÍTULO X

Continúa la cadena de la tradición católica en los siglos XVII y siguientes, hasta nuestros días. 195
§ I.—Cítanse varios autores como testigos de la tradición en los siglos XVII y siguientes. 195
§ II.—Observaciones críticas.—Táctica que usan nuestros contendientes. 196
§ III.—Vaguedad de las teorías de nuestros contendientes. Pruebas. 199

CAPÍTULO XI

La razón teológica demuestra la existencia y declara la naturaleza de la contemplación no mística 203
Ventajas en seguir este procedimiento. 203

Páginas.

§ I.—La contemplación y la intuición filosófica 204
§ II.—Varias significaciones de la palabra «contemplación».—Suárez.—San Ignacio.—Santo Tomás.—Se adopta la denominación más exacta. 207
§ III.—La oración afectiva.—Su origen, definición, naturaleza.—P. Godínez y P. La Reguera—P. Alvarez de Paz.—Opiniones varias de otros. Conclusión de dicha variedad de opiniones. . . 210
§ IV.—Principios de la contemplación ordinaria 214
§ V.—Se estudia el acto de la contemplación ordinaria comparándole con el de la meditación.—El hábito consiguiente.—¿Es posible la natural intuición propiamente dicha de una verdad que sólo se puede alcanzar primero en virtud del raciocinio? Se resuelve negativamente.—Aplicación de esta doctrina á nuestro asunto. . . . 218
§ VI.—El acto de la meditación lo es unas veces de la virtud de la Religión, y otras no nace inmediatamente de ese hábito infuso, sino que, ó procede inmediatamente del de la fe, ó resulta, previo el discurso, de los principios de la misma fe.—En cuanto al acto de la voluntad, emana siempre de la virtud de la Religión, y es acto sobrenatural.—Formación del hábito que resulta de la repetición de dichos actos.—Ese hábito que resulta es la contemplación no mística 222
§ VII.—¿Resulta hábito natural de la repetición de actos sobrenaturales precedentes?—El eximio Doctor 224
§ VIII.—Diversas opiniones de los escolásticos.—P. Ripalda. 232
§ IX.—Aplicaciones 241
§ X.—El hábito así formado, en la voluntad principalmente, es real y distinto de los actos que le engendran 243
§ XI.—La simplificación. 244
§ XII.—No es posible fijar el grado preciso de la simpli-

Páginas.

ficación para que resulte verdadera y propia contemplación.—Lo que se quiere dar á entender por ella. 246

§ XIII.—Esta simplificación no es quimérica, sino muy real.—Conclusión. 248

CAPÍTULO XII

El mérito de la contemplación ordinaria. 250

§ I.—¿Se puede merecer «de condigno» la contemplación no mística?—Se contesta negativamente. Pruebas.—Se resuelven las dificultades.—El hábito de la oración es principalmente, y sobre todo, medio para la perfección cristiana.—Se merece dicha contemplación de «congruo».—Armonía de las leyes divinas acerca de la oración y de la perfección cristiana. 250

§ II.—¿Se puede aspirar á la contemplación no mística? 254

§ III.—¿Se puede procurar la contemplación ordinaria?—Se declara el sentido de esta cuestión.—Se admite como obligatoria la preparación «negativa».—Hay grados en esa obligación. 255

§ IV.—Magisterio de San Ignacio de Loyola.—Santa Teresa de Jesús.—Reflexiones. 257

§ V.—Dificultades.—Solución. 261

§ VI.—Se confirma lo mismo con los documentos de San Ignacio acerca de la aplicación de sentidos, de San Francisco de Sales, de Santa Juana de Chantal y de San Juan de la Salle. 263

§ VII.—Cautelas.—Primera, no se debe olvidar que la devoción sensible es puramente medio para crecer en caridad.—Segunda, P. Alvarez de Paz: se necesita discreción para moderar ciertas demasías de la devoción sensible. 265

§ VIII.—Tercera cautela: esta oración se presta lo mismo á la desolación que á los consuelos sensibles. . . 268

Páginas.

§ IX.—Cuarta cautela: contra el molinosismo.—¿Pueden algunos prescindir de preparar los puntos para la oración?—Santa Juana de Chantal y San Francisco de Sales 270

§ X.—Quinta cautela: no debe deprimirse la meditación para ensalzar la contemplación.—P. Séñeri.—San Juan de la Cruz.—Santa Teresa.—Condenación de Molinos.—Fenelón 271

§ XI.—Otro extremo.—Autoridad de Santa J. Fr. de Chantal.—San Juan de la Cruz 274

§ XII.—Señales conforme á las cuales Dios quiere que el alma pase de la meditación.—No basta atender al tiempo más ó menos largo en que se haya meditado.—P. La Puente.—«Directorium in exercitia spiritualia». 276

§ XIII.—Ultima advertencia 280

FE DE ERRATAS

Pág. 35, nota, dice *demas;* léase *de más.*
Pág. 37, dice *directivasy;* léase *directivas y.*
Pág. 73, dice *tortura;* debe decir *ternura.*
Pág. 87, dice *Braucati;* debe decir *Brancati.*
Pág. 95, dice *Sagrada tradición,* y debe decir *sagrada Tradición*

DATE DUE

OCT 4 '71

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

247.02
Se45
45753
SEISDEDOS SANZ, S. J., JERÓNIMO
AUTHOR
Principios Fundamentales
TITLE
De La Mística. Tomo I.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
OCT 4 '71	Antonius Hall BERKELEY PRIORY	

STORAGE - CBPL

45753